А.Г. Дугин

СОЦИОЛОГИЯ РУССКОГО ОБЩЕСТВА

Россия между Хаосом и Логосом

Москва
Гаудеамус
2011

Москва
Академический Проект
2011

УДК 316.3/.4
ББК 60.5
Д80

Печатается по решению кафедры Социологии международных отношений социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

А.В. Попов, доктор социол. наук,
С.И. Григорьев, доктор социол. наук

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР

Н.В. Мелентьева, канд. филос. наук

Дугин А.Г.

Д80 Социология русского общества. Россия между Хаосом и Логосом. — М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2011. — 583 с. — (Технологии социологии).

ISBN 978-5-8291-1270-7 (Академический Проект)
ISBN 978-5-98426-102-9 (Гаудеамус)

Книга известного современного российского мыслителя, философа и социолога представляет собой оригинальный подход к социологическому изучению структуры русского общества как особого объекта, который автор впервые вводит в научный оборот. Концепт «русское общество» представляет собой совокупность социообразующих констант, парадигм и начал, остающихся неизменными на всем протяжении российской истории. Эти константы и парадигмы — понимание пространства, времени, антропологии, религии, государственности, гендера, культуры и т. д. — и исследует автор. Книга является логическим и тематическим продолжением книги «Социология воображения» (М.: Академический Проект, 2010).

Автор продолжает социологическое исследование явления «археомодерна» как патологического состояния и формы аномии российского общества, философские аспекты которых разбираются в других его работах (Радикальный субъект и его дубль. М.: Международное «Евразийское движение», 2009, и Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011).

Книга написана на основании спецкурса для студентов социологического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова и предназначена для широкого круга читателей.

УДК 316.3/.4
ББК 60.5

ISBN 978-5-8291-1270-7
ISBN 978-5-98426-102-9

ВВЕДЕНИЕ

Социология русского общества, структурная социология и социология воображения

Книга «Социология русского общества» представляет собой первую попытку применения структурной социологии к исследованию русского общества. Она продолжает собой развитие основных тем, рассматриваемых в «Социологии воображения»[1], и может выступать иллюстрацией приложения изложенных там методологических принципов и процедур. В этом качестве ее следует считать продолжением учебного пособия «Социология воображения»[2], его вторым томом.

Монография написана на основании спецкурса «Социология русского общества», впервые прочитанного автором на социологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова в 2008–2009 гг. для студентов 5-го курса. Этот спецкурс выделился из спецкурса «Структурная социология (социология воображения)» и представлял собой его вторую часть. Поэтому оба исследования представляют собой тематическое и методологическое единство, хотя предмет исследования существенно сужается — до границ собственно русского общества.

Вместе с тем книга «Социология русского общества» может быть воспринята и как совершенно самостоятельная работа: методологическая и терминологическая перекличка с «Социологией воображения» не мешает тому, чтобы изучать «Социологию русского общества» саму по себе.

Принцип социологического плюрализма

«Социология русского общества» построена на принципе *социологического плюрализма*, т. е. на идее *многообразия социальных парадигм* и принципиальной невозможности сведения (редукции) их богатства к какой-то одной схеме — к схеме *общества как такового, в единственном числе*, вариациями которого можно было бы признать

[1] *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

[2] Там же.

все многообразие социальных структур и феноменов. Мы исходим из убежденности, что существует *не общество, но общества* (точно так же, как *культуры, а не культура*; *цивилизации, а не цивилизация* и т. д.). Из этого вытекает, что есть (или должна быть, по меньшей мере) *не одна социология, но социологии во множественном числе*, каждая из которых описывала бы и толковала изучаемые общества исходя из тех критериев, ценностей и парадигм, которые составляют суть именно данного, а не какого-то иного общества.

Этой позиции придерживается ряд этносоциологов — в частности, таких как Мак Ким Марриотт и Рональд Инден, выстроивших социологическую модель индийского общества исходя из системы координат и приоритетов, принятых у самих индусов[1].

Конечно, для того чтобы претендовать на обладание собственной социологической парадигмой, необходимо иметь *определенный социальный, исторический и культурный масштаб*. Для этого общество как субъект и объект концептуализации должно представлять не просто этнос, социальную группу, страну, но *цивилизацию, культуру* (в прошлом или настоящем). Только в этом случае можно говорить о возможности существования *особой социологии*. Например, испанская или швейцарская социология и т. п. не могут претендовать на особость и самостоятельность по сравнению с португальской или немецкой социологией. Все они лишь различные объекты исследования в рамках одной социологии — *социологии европейского общества*. Точно так же невозможно говорить о сирийской, египетской или иракской социологии, но о *социологии арабского общества* вполне можно вести речь, и она будет отличаться от социологии европейского общества не только специфическим объектом рассмотрения, но и особой *структурой анализа, особой семантикой и методологией*.

Понять Россию

Говоря о социологии русского общества, мы имеем в виду именно *русскую социологию*. Это значит, что мы рассматриваем русское общество как *самостоятельную цивилизационную парадигму*, отличную и от западноевропейской и американской, с одной стороны, но и от восточной, азиатской, — с другой. Для нас *Россия не страна, но цивилизация* — с особым укладом и особым набором базовых смыслов. И хотя великий русский поэт Ф. Тютчев утверждал, что «умом Россию не понять», мы попытаемся в этой работе осущест-

[1] См.: *Marriott McKim* (ed.). India through Hindu Categories. New Delhi; Newbury Park; London: Sage Publications, 1990; *Idem.* On Constructing an Indian ethnosociology // Contributions to Indian Sociology. 1991. № 25. P. 295—308; *Inden R.B.* Imagining India. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

вить «невозможное» и попытаться все-таки ее понять. Другое дело, что с помощью «общего аршина» это сделать, действительно, невозможно. Поэтому при изучении русского общества мы и попытаемся выяснить, что же такое не «общий», а *русский* аршин, русская система социологического знания, с помощью которой русское общество перестанет быть неразрешимой загадкой или аномалией.

Чаще всего мы пытаемся изучать русское общество с помощью методов западной социологии, имплицитно считая ее универсальной. Это может дать нам определенные ценные результаты, но в какой-то момент приведет в тупик. Несоответствия между русским обществом и нормативным западным обществом (Gesellschaft, по Ф. Теннису) слишком бросаются в глаза, чтобы их не замечать. Как правило, из этого делается вывод, что русское общество еще только предстоит «подтянуть» до уровня западного, «модернизировать», «европеизировать», «развить», «цивилизовать». Мы же предлагаем пойти *совершенно иным путем* и попытаться вскрыть глубинную парадигму русского общества такой, какая она *есть сама по себе*, вне посторонних европейских предписаний и нормативов. И лишь потом, после того как эта парадигма прояснится, мы готовы соотнести ее с тем, как понимает общество европейская культура и, соответственно, выстроенная на ее фундаменте *западная социология*.

В этом состоит главная особенность данной работы. Для изучения русского общества мы будем пользоваться методологиями, заимствованными из западноевропейской социологии и философии, но *лишь теми*, которые, на наш взгляд, соответствуют изучаемому нами предмету и которые *резонируют* с феноменологией русского общества, не конфликтуют с ней. В тех случаях, когда такой методологии не найдется, мы будем обращаться к русской классике, материалам фольклора, мифологии, бытовым наблюдениям и попытаемся выявить и сформулировать закономерности эвристическим путем — *создавая инструмент познания общества, исходя из него самого*.

Так постепенно мы сделаем первый шаг к разработке основ *русской социологии*, о необходимости которой давно говорят ведущие современные русские социологи, в частности декан социологического факультета МГУ профессор В.И. Добреньков. В дальнейшем, естественно, эта методология будет уточняться, развиваться и трансформироваться, но с чего-то надо начинать.

Возможность применения аналогичных методик к построению социологии иных обществ

В этой работе мы занимаемся исключительно русским обществом. Однако, если внимательно следить за развертыванием нашего исследования, можно выявить определенную методологию, ко-

торая с некоторыми существенными поправками может работать и при изучении иных обществ — например, для построения, скажем, социологии китайского, исламского, индийского общества и т. д.

Дело в том, что социология европейского и американского общества *уже существует*, но, как правило, она известна нам как *просто социология*, универсальная социология, абстрактно применимая к самым различным обществам. Но существование единой всеобщей социологии — заблуждение. Описывая самих себя и свое общество, европейцы, бесспорно, дошли до немыслимых глубин, продемонстрировали такой уровень рефлексии, который превосходит по степени детализации и тщательности все другие попытки. Здесь им надо отдать должное, и это не может не вызывать восхищения. Но если мы согласимся с тем, что европейцы выстроили универсальную социологию, то *погрешим против истины*: европейцы изучали самих себя и сделали это великолепно. Их пример заслуживает подражания и внимания, но это еще не значит, что европейское (западное) общество *универсально*, что западная культура — это культура в *единственном числе*, а западная цивилизация — это цивилизация, к которой *обречены* двигаться все остальные общества. Здесь имеется явная натяжка и *логический сбой*. Если европейцам удалось понять себя лучше, чем другим, это не значит, что европейцы *поняли* других по-настоящему или что на основании европейского самопознания «другие» смогут столь же глубоко себя познать. В XX в. это тонкое различие стало в центре самой европейской культуры, задавшейся вопросом о «другом», и в этом нельзя не признать ее честности. Но *разрешить проблему «другого» западная культура оказалась не в состоянии.* Никакая политкорректность и никакой мультикультурализм не могут изгнать из западного человека беса «культурного расизма» и освободить его от фанатичной убежденности в том, что именно *его* культура и именно *его* общество (теперь уже толерантное, демократическое и соблюдающее права человека) является образцовым, универсальным, единственно возможным и поэтому *необходимым*, а кто с этим не согласен, имеет все шансы попасть в ряды «изгоев», быть причисленным к «оси зла» и подвергнуться тем же самым апартеиду, сегрегации и дискриминации, которые Запад практиковал открыто в совсем недавний еще период его *колониальной* истории.

Лучшие представители западной социологии и антропологии, безусловно, поддержат идею о плюральности обществ и необходимости строить *множественные социологические* методики, по меньшей мере, в таком количестве, в каком на земле сохранились древние и развитые цивилизации. И отдельные ученые-европейцы уже участвуют в этом активно и со всей страстностью и преданностью делу. О Марриотте и Индене, разрабатывающих социологию ин-

дийского общества, мы уже говорили. Но если учесть работы Клода Леви-Стросса, представителей школы американской культурной антропологии Франца Боаса, историков религии А. Корбена и М. Элиаде и т. д., мы увидим целую плеяду социологов и антропологов, которые сумели преодолеть европейский «культурный расизм» и с любовью и пониманием вникнуть в проблему «другого», внеся бесценный вклад в перспективу становления новых — пока еще существующих в набросках — социологий. Причем показательно, что помимо исследования крупных цивилизаций теоретически плюральная социология может и снизить свою масштабность, поставив задачей построение социологии более узких — *этнических и архаических обществ*. Но для этого необходимо *предварительно* построить обобщающую модель *социологии архаического общества* как такового, по ту сторону не просто проекций современного западноевропейского общества на изучаемый предмет (это, как правило, заведомо дискредитирует любую попытку понять «другого»), но и переноса на них тех социологических методик, получаемых при построении социологии больших высокодифференцированных и комплексных цивилизаций. Но сама по себе эта задача вполне может быть поставлена.

Чем больше социологий, тем лучше

Возможность выделения более *малого объекта* социологического исследования в случае архаических обществ может быть применена и к другим обществам — особенно к тем, чья идентичность аффектирована двумя (или более) крупными культурами и цивилизациями. В чем-то особенности могут быть возведены к прямым заимствованиям, а в чем-то — объясняться именно этой особой миноритарной и незаметной на первый взгляд *собственной идентичностью*, не совпадающей ни с одним из векторов влияния, ни со всеми ими в их совокупности, ни с их комбинацией. Так мы можем поставить вопрос о социологии украинского общества, белорусского общества, казахского общества, грузинского общества, чеченского общества, осетинского общества, татарского общества, якутского общества, литовского общества и т. д. Что-то будет сводимо к западноевропейской социологии, что-то — к русской, что-то обнаружится как проявление архаических черт, а что-то (хотя, конечно же, далеко не все) будет уникальным и полностью самобытным. При этом наличие социологии русского общества будет иметь решающее значение.

Поэтому данная работа может служить примером того пути, по которому могли бы пойти социологи самых разных стран, культур, цивилизаций и этносов: познакомившись с западной и незападной

социологией (в нашем случае с русской социологией), они смогли бы сделать из этого собственные выводы и заняться более внимательным и углубленным исследованием своего собственного общества — без какого бы то ни было страха получить результаты и использовать методики, существенно отличающиеся от западных. Если такие попытки будут сделаны, мы будем их только приветствовать и по возможности поддерживать. Чем больше будет социологий (равно как культур, цивилизаций, этносов), тем богаче будет наука и человеческий дух.

Место социологии русского общества в структуре социологических дисциплин

С точки зрения социологической науки и социологического образования курс «Социологии русского общества» может занять свое заслуженное место:

- в фундаментальной социологии (теории социологии) — как пример вариативности парадигм социологического знания;
- в этносоциологии — как иллюстрация ее основных методологических положений;
- в социологии международных отношений — как углубленное изучение одного из ведущих акторов международной политики (наряду с курсами по социологии других обеществ — европейского, американского, исламского, китайского, индийского, архаического и т. д.);
- в геополитике — как знакомство с комплексом пространственных и временных представлений русского общества и особенностей его исторического поведения, затрагивающего вопросы стратегии, войны, мира, альянсов, территориальной экспансии и государственной идеи;
- в социологии культуры — как вскрытие психологической идентичности русских и, соответственно, основ русской культуры.

Кроме того, курс «Социологии русского общества» вполне может читаться на философских и политологических факультетах — особенно на кафедрах социальной философии и русской философии.

РАЗДЕЛ I
РУССКОЕ ОБЩЕСТВО И ЕГО СТРУКТУРЫ. ДРОБЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ

Глава 1

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

Значение курса «Социологии русского общества» для социолога

Курс «Социология русского общества» является важнейшим для профессии социолога. Современные российские социологи имеют дело с очень специфическим обществом — с русским, российским, которое заметно отличается от социальных моделей, изучаемых в курсе «Общей социологии», где за «норму» и «образец» по умолчанию берутся *западные* общества. Русское общество со своей спецификой требует *особых инструментов исследования*, и если подходить к нему с «универсальными» (по сути, западными) социологическими стандартами, можно получить совершенно неверные результаты.

Как интерпретировать, например, голосование россиян, при котором 71 % населения поддерживает Медведева и Путина и приблизительно столько же процентов недовольны курсом правительства и власти? Только в русском обществе такие вещи сочетаются. В западном обществе за подобные результаты либо социологов отправляют в сумасшедший дом, либо делают вывод, что народ основательно болен. Русские умудряются оставаться здоровыми и одновременно голосовать подобным образом — сердцем или каким-то другим тайным органом. Задача нашего исследования состоит в том, чтобы понять, что речь идет не о патологии, аномалии, больном или выжившем из ума народе, а об определенных *социологических закономерностях*, рационально формализуемых и требующих пристального изучения. Речь идет о *подстройке* общей социологической системы знаний под конкретику русского общества.

Понятия «русское общество» и «российское общество»

Мы назвали курс «Социология русского общества», а не «Социология российского общества» потому, что нас интересуют *исторические константы*, присущие нашему обществу на протяжении долгих исторических циклов — того, что историк Фернан Бродель назвал «очень большой длительностью» («la longue duree»).

Объектом нашего интереса выступает «социологическая парадигма», которая, с одной стороны, гораздо *глубже*, нежели социальная система, существующая в наши дни в Российской Федерации, а с другой стороны, гораздо *у́же* последней. То, что мы понимаем под «русским обществом» как «идеальным типом» (по М. Веберу), существовало задолго до появления Российской Федерации, СССР или Российской империи Романовых. Это совокупность социальных, философских, психологических, религиозных установок, которые составляют *сущность русского народа* в его историческом бытии. Эта сущность может проявляться в разные исторические периоды в разнообразных идеологических и культурных обличиях, отливаться подчас во взаимоисключающие идеологии и радикально отличные друг от друга политические системы и государственные формы. Но при этом мы будем иметь дело *с одним и тем же объектом* — с русским народом и набором присущих ему *социологических констант*, которые мы намереваемся рассмотреть. Сохранение этих констант составляет *содержание исторической преемственности* и может быть обнаружено в современной России. Вскрытие этих констант в современности является главной задачей курса. Поэтому понятие «русское общество» глубже, чем понятие «российское общество»; оно имеет дополнительное измерение *вглубь* нашей истории.

С другой стороны, это понятие «*у́же*» понятия «российское общество», т. к. оставляет без внимания широкий спектр социальных феноменов, присущих современной России. Изучение «российского общества» предполагает тщательный анализ его актуального состояния: социальной стратификации, институтов, статусов, ролей, мобильности, демографии, общественного мнения и всех тех сторон, которые приоритетно изучает классическая социология. Это совершенно иное направление, хотя представление о структуре именно «русского общества» чрезвычайно полезно для исследования «общества российского».

Каждая историческая эпоха несет в себе набор *варьирующихся* социальных переменных. Вместе с тем всегда сохраняется нечто *неизменное*, что предопределяет *идентичность* общества, позволяя утверждать, что речь идет об одном и том же народе, одном и том же *субъекте* социальной истории.

«Русское общество» — это социологический срез неизменной идентичности.

«Российское общество» — это набор социальных переменных, через которые проявляются исторические константы, это русская идентичность на современном этапе, в историческом цикле современной России (историю которой, строго говоря, следует отсчитывать с 1991 г., с момента создания Российской Федерации как нового государственного образования). Кроме того, в понятие

«российское общество» следует включить широкий спектр отдельных моментов, которые вообще никак *не вытекают из ее идентичности*, являются заимствованными и сопряженными с условиями исключительно нашего исторического периода. Поэтому «российское общество» *шире* «русского общества»: в нем много «преходящего» (обусловленного исключительно текущим историческим моментом), с одной стороны, а с другой стороны — много «не-русского», т. е. не вытекающего непосредственно из сущности народного бытия.

Вместе с тем при изучении «русского общества» как парадигмы мы будем постоянно сталкиваться и с «обществом российским», исследуя по ходу дела, в каких моментах между этими двумя социологическими концепциями существует гармония и симметрия, а в каких — противоречия и разлад. И все же в центр приоритетного внимания мы ставим именно «русское общество», что и отражено в названии курса.

Глава 2

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СТРУКТУРНОЙ СОЦИОЛОГИИ. СТРУКТУРАЛИЗМ

Структурная социология. Взгляды П. Сорокина и критика прогресса

Русское общество как набор социологических констант мы рассматриваем как *структурное явление*, как структуру.

В чем состоит структурная топика? Подробно эта тема изложена в нашем учебном пособии «Социология воображения. Введение в структурную социологию». Здесь мы предложим самое общее изложение этого подхода.

Структурный подход в социологии, или структурная социология, рассматривает общество преимущественно не как динамический процесс, а как константу, как неизменное и постоянное в своих основных характеристиках явление. Основателем структурной социологии (и первым, кто предложил этот термин) был великий русско-американский социолог Питирим Сорокин. Его главная идея, воплощенная в фундаментальном труде «Социокультурная динамика», состоит в доказательстве *несостоятельности теории прогресса*. Согласно П. Сорокину, *прогресс* как идея поступательного развития общества является социологическим или социальным *мифом*, порожденным западноевропейским обществом Нового времени. На самом деле, существует набор социальных структурных компонентов (это и называется «социальной структурой»), который неизменен для всех типов обществ или, по крайней мере, неизменен для тех различных этапов общества, которые мы рассматриваем.

Как же в таком случае объяснить социальную динамику, социальные изменения? Структурный подход истолковывает их не как процесс постоянного накопления системой новых свойств, не как монотонный процесс постоянного роста, необратимо меняющего социальную структуру, но как флуктуации, круговые смены циклов, в ходе которых осуществляется приблизительно один и тот же сценарий, состоящий в переборе ограниченного числа типов, версий, социокультурных систем и установок.

В истории общества П. Сорокин выделяет три фундаментальных типа: первый он называет *«идеационным* обществом», второй — *«идеалистическим»*, третий — *«чувственным», «сенсуальным».* «Идеационное общество» представляет собой социальную структуру, ориентированную на запредельность, трансцендентность и духовность, устремленную к далеким горизонтам, великим идеям и проектам. «Сенсуальное» («чувственное») общество основано исключительно на материальных ценностях. «Идеалистическим» является общество, балансирующее между трансцендентным и материальным и ориентированное на эстетический идеал красоты.

Такова, согласно П. Сорокину, структура трех основных проявившихся в истории социокультурных систем. Между ними существуют взаимопереходы: например, от идеационного общества к идеалистическому, от идеалистического к чувственному и затем — снова к идеационному и т. д. Внутри каждой социокультурной системы основные политические, культурные, стилистические и другие параметры динамически меняются, но перемены остаются лишь флуктуациями — колебаниями значений вокруг данных констант. Со временем потенциал социокультурной системы истощается, «изнашивается» и наступает эпоха неминуемого кризиса, в ходе которой осуществляется переход к следующей системе, в которой вновь запускается режим флуктуаций. Формы, в которые облекаются флуктуации, могут быть бесконечно многообразными, но структура каждой системы в целом неизменна. При этом никакого качественного и абсолютного роста, т. е. собственно прогресса, ни на одном этапе не происходит. Не являются «прогрессом» ни переход от одной социокультурной системы к другой, ни те или иные формы флуктуаций. Все социальные процессы могут быть оценены в относительных категориях и приобретают смысл «позитивности» или «негативности» только в строго определенном социокультурном контексте и свойственной только ему логике.

Социальное время. Идеи Ж. Гурвича

В продолжение идей П. Сорокина можно сказать, что не общество является функцией от исторического времени, а наоборот, время является функцией от общества. Отсюда рождается теория «социального времени», или «времени как социального конструкта», которая наиболее полно представлена в «социологии времени» Жоржа (Георгия) Гурвича — одного из крупнейших русско-французских социологов XX в., часто называемого «французским» или «европейским Сорокиным».

Согласно Гурвичу, не общество развивается во времени, а время развивается и модифицируется в обществе. В архаическом об-

ществе, например, время течет циклично. Поэтому египетская история, насчитывающая четыре тысячи лет, укладывается в исторической литературе в три-четыре абзаца описаний, а события XX в. или последнего двадцатилетия российской или европейской истории занимают тысячи томов. Так происходит потому, что египетская социальная и политическая история была циклична, сезонна: чередовались сезоны дождей и засухи, дня и ночи, но ничего нового по существу не происходило, кроме нечастой смены династий, периодических набегов кочевников или редких природных катастроф.

Постепенно на смену циклическому времени пришло другое — линейное время, и европейское общество поверило в необратимость исторических процессов. Впервые идея однонаправленного развития общества появляется в «монотеистических религиях»: в первую очередь в иудаизме, затем в христианстве и в исламе. Время в монотеистических конфессиях течет только в одну сторону — от позитива к негативу, сверху вниз, от рая к аду. Это однонаправленное время деградации. Исторически появление «стрелы времени» связано именно с моделью деградации, а не прогресса. И лишь в эпоху так называемого «Нового времени» представления о социальном времени изменяются, возникает концепция «поступательного развития» или «исторического прогресса».

С позиции *структурной социологии* все три версии времени — *время как цикличность, время как деградация и время как прогресс* — равнозначны. Общество может исповедовать теорию циклического времени или руководствоваться теорией деградационного времени (осевого, но текущего сверху вниз, от рая к аду), а может ориентироваться на самую новую из всех названных концепцию прогрессивного времени, связанную с западноевропейским социумом Нового времени. Социолог-структуралист изучает не абстрактное, так называемое «объективное» время, но то, как «время» понимается обществом. Это и есть «социальное время».

Конец света и постмодерн. «Дадджал» исламских фундаменталистов и «постистория» Ж. Бодрийяра

Структурная социология изучает время и историю как производные от социальных структур. Уповая на прогресс и пожив лет триста в обществе с «поступательным развитием», мы, европейцы, можем на каком-то этапе вернуться к обществу, в котором склонны верить в деградацию. Религиозные идеологии в исламском мире демонстрируют, что мусульмане и сегодня живут в отличающемся от европейского времени, которое движется вниз («к концу света»), а не вверх. И если современные западные люди по инерции продол-

жают верить в прогресс и не очень доверяют П. Сорокину и представителям структурной социологии, то мусульманский мир (сознательный мусульманский миллиард, чьим политическим авангардом является исламский фундаментализм) живет во времени, которое направлено к близкому концу, интерпретируется через деградацию мира и фигуру «дадджала-лжеца» — исламского «антихриста», в наши дни воплощенного в Соединенных Штатах Америки.

Похожая концепция времени существует и в православном мировоззрении, которое в конце времен полагает «царство антихриста», при котором мир погружается в ад, сумерки, ночь. Вслед за ними свершается Второе пришествие Христа, но не как новый цикл, а как конец времен, как *завершение истории*. В итоге получается, что и в христианском, и в мусульманском видении время течет однонаправленно — от благодати к упадку, от благости к разврату, от преобладания добра к торжеству зла.

В современном обществе постмодерна происходит возврат к идее рециклирования времени и истории. Об этом говорит и социолог Жан Бодрийяр (концепт «постистории»), и политолог Фрэнсис Фукуяма, выдвинувший знаменитый текст о «конце истории». Речь идет о своеобразном возврате к идее циклического времени, воспроизведения одного и того же, что воплощается в культуре постмодерна, например, в фильмах Тарантино[1].

Структурная социология не является идеологией или политическим мировоззрением; она не утверждает, что нечто хорошо или плохо, она не делает выбора между тем или иным временем. Она настаивает на том, что все три разновидности, три модели времени и различные сложные комбинации этих моделей являются *социальными продуктами*. И общество на разных этапах перебирает эти времена одно за другим, исповедуя то «вечное возвращение», то «регресс», то «прогресс», то какие-то комбинации одного и другого. И если какой-то период времени человечество существовало с верой в прогресс, то вполне может наступить время катастроф, время регресса (например, «Закат Европы»[2] О. Шпенглера) или время «вечного возвращения» (что мы видим не только в древних мифах, но и у вполне современного философа Ф. Ницше[3].

---

[1] Например, фильм «Криминальное чтиво» состоит из произвольным образом скомпонованных фрагментов. Известно, что при съемках этого фильма Тарантино опасался, что ему закроют финансирование, и снимал сцены сценария хаотически, в зависимости от графика актеров, полагая, что в любой момент могут кончиться деньги. Эпизоды затем были соединены и смонтированы в произвольном беспорядке, создавая эффект головокружительного скольжения по поверхности, беспрецедентной динамики и одновременной закольцованности событий.

[2] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993.

[3] См.: *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1996.

Время — продукт социальный, структуры общества фундаментальны, а исторические модели в этом обществе и его трансформации второстепенны или функциональны.

Рассмотрение социума как *перманентной структуры*, в рамках которой происходит перебор или наложение социальных возможностей, и составляет суть структурной социологии.

Структурная лингвистика. Язык и речь у Ф. Соссюра

Философская мысль XX в., и в частности французская мысль, была тесно связана со структурной лингвистикой и новаторскими идеями Фердинанда де Соссюра, основателя этой науки, а также с трудами русских филологов — Николая Сергеевича Трубецкого (основателя евразийского движения) и Романа Якобсона, которые, развивая интуиции Ф. де Соссюра, создали структурную фонологию как раздел структурной лингвистики. Эти направления мысли легли в основу структуралистской философии (П. Рикёр, М. Мерло-Понти).

Смысл структурализма заключается в постулировании неких неизменных базовых структур языка. *Язык* (фр. la langue) никогда не проявлен, не очевиден, нигде сам по себе не присутствует. На поверхности проявлена и меняется лишь *речь* (фр. la parole, le discours). Мы говорим *словами*, правильными или неправильными конструкциями на основании *языка*, который всегда находится в потенциальном, непроявленном состоянии и обнаруживает себя, когда превращается в речь, формулируемую по законам этого языка. Можно изучать *речь*, как это делала классическая лингвистика, а можно изучать *язык* как нечто неуловимо присутствующее в особом потенциальном или виртуальном состоянии, и этот язык *предопределяет* содержание любого дискурса. На одном и том же языке, руководствуясь строго одними и теми же правилами, можно высказать целый ряд суждений, противоположных друг другу по смыслу. И то и другое будет абсолютно корректно с точки зрения языка, но при этом содержательные части высказываний будут исключать друг друга. Структуралисты, как и «поздний» Витгенштейн, пришли к выводу, что смысл высказывания определяется не из соответствия имени и его внеязыкового коррелята, денотата (т. е. предмета внешнего мира), но из контекста самого высказывания, т. е. из «коннотации». Если классическая позитивистская наука считала, что язык есть не что иное, как «нестрогое» отражение закономерностей вещей и явлений «объективного» мира (что утверждал вначале и Витгенштейн), то позже тот же Витгенштейн увидел, что в области науки и логики, равно как и в разговорной речи, смысл высказыванию придает не

его соответствие «значению» (т. е. очевидному положению дел во внешнем мире объектов), но «языковая игра», т. е. сам язык и его структуры.

Структурная антропология. К. Леви-Стросс и реабилитация архаики

Точно так же структуралистский подход был применен к исследованию общества. Отсюда берет начало структурная антропология, разработанная Клодом Леви-Строссом. Леви-Стросс утверждает, что так называемое «примитивное общество» является столь же полноценным, как и современное европейское. Общества архаических народов с точки зрения их структуры или языка ничем принципиально не беднее современных обществ. Нам только кажется, что общество примитивных народов является простым, оперирует с ограниченным количеством предметов и отношений, легко укладывающихся в привычные схемы, и что количество связей — валентностей, как в химической молекуле, — в нем незначительно. В то же время мы полагаем, что в сложном обществе, например в жизни горожанина современного европейского города, этих валентностей гораздо больше. Но Леви-Стросс, полемизируя с эволюционистами (такими как Тейлор, Морган или Леви-Брюль), показывает, что структура простого общества по основным критериям аналогична современному европейскому обществу. Количество социальных, культурных, концептуальных, логических, референтных связей (степень дифференцированности) в обоих обществах приблизительно одинаковы. Другое дело, что они совершенно по-разному структурируются.

Например, сегодня у нас есть возможность попробовать как минимум сто сортов сыра, свободно продаваемых в магазинах. В советское же время нам было доступно лишь несколько видов сыра — «советский» и «российский», иногда сулугуни или адыгейский. При этом почти каждый советский ребенок обязательно читал Ж. Верна, Р.Л. Стивенсона, Д. Дефо, М. Твена, А. Конан-Дойля, имел представление о А. Сент-Экзюпери, О. Уайльде, А. Толстом, А. Беляеве, И. Ефремове и бездне другой приключенческой и фантастической литературы, выстраивая в своем сознании грандиозные миры воображения. Взрослые же стояли в очереди за собраниями сочинений классиков мировой литературы, за подписками на литературные журналы и первенствовали во всем мире по количеству прочитанной литературы. Сегодня мы различаем множество брендов, никогда не спутаем «Луиса Вуиттона» и «Дольче и Габбана», но при этом наши представления, например, о растениях или травах чрезвычайно скудны, а классическая литература и романтизм стремительно

уходят из нашей жизни. Многие уже не ведают, что за травка растет по обочинам дороги. Некоторые городские дети не видели даже живых кур, хотя прекрасно разбираются в компьютерах.

Дело в том, что с точки зрения структурализма в обществе существует ограниченное, строго фиксированное количество связей, таксономий, т. е. предметов и отношений, различаемых человеком. *Прогресс изменяет не количество связей, а зоны распределения общественного внимания.* Примитивный человек способен различать голоса множества птиц, улавливать нюансы ветра, дующего с юга, юго-запада и даже юго-юго-запада. Каждое природное изменение является для архаического человека значимым и семантически нагруженным. Системы связей, родства, семьи, кланов, гендерных отношений в примитивном обществе развиты чрезвычайно, и общество австралийских аборигенов, почти не носящих одежды, несет в себе целую философию жизни.

Структуры браков и родства, по К. Леви-Строссу, представляют собой настоящую «письменность» бесписьменных обществ, их культурный текст. Идея «свой — чужой», градация этих состояний формируют структуру любви, межполовых отношений, системы брака, отношений между родителями и детьми. В некоторых культурах, например, общение матери и ребенка максимально ограничивается, а в ряде племен отцам запрещено находиться под одной крышей со своими детьми (чаще всего в матрилинейных системах и при матрилокальных поселениях). По сравнению со сложной системой брачной социальной интеграции членов так называемого «примитивного общества» современный европейский человек представляет собой простейшую молекулу. С точки зрения многосложных архаичных гендерных и семейных отношений он — микроб, в то время как человек в традиционном обществе в этом смысле представляет собой развитое, нюансированное, высокодифференцированное существо.

Сравнение структуры примитивных и комплексных обществ по всем параметрам не может доказать наличия прогресса. Различие не значит прогресс. Техническое усложнение одних аспектов обществ не означает его превосходства в целом, и наверняка это усложнение будет сопровождаться упрощением, а то и отмиранием иных свойств. Например, при упрощении или деградации политической системы усложняются и развиваются семейные отношения, а при усложнении политической системы могут распадаться семейные связи. Расширение номенклатуры искусственных объектов может приводить к потере представлений о многомерной таксономии природных объектов, особенно с точки зрения их интегральных свойств.

Структурный, структуралистский подход к обществу предполагает *выделение констант.* Вопрос не в том, к чему будет приме-

нена та или иная таксономия — к искусственным или естественным предметам, но в том, какова структура самой этой таксономии.

Дробь человеческая. П. Рикёр и Ж.-П. Вернан

Чтобы резюмировать основные моменты нашего труда «Социология воображения» и, в частности, попытаться ответить на вопрос, что представляет собой топика структурной социологии, следует изобразить дробь.

Керигма (Логос)

Структура (Мифос)

Схема 1. Дробь человеческая. Структуралистская модель

Можно назвать эту фигуру (схема 1) «*дробью человеческой*» или «*антропологической дробью*», где в условном «знаменателе» находится структура или мифос (постоянная, неизменная часть), а в верхней части, в «числителе» — керигма или логос. «Керигма» — греческое слово, означающее «провозглашение», «декларацию», «восклицание». Этот термин ввел протестантский теолог Рудольф Бультман, стремившийся очистить христианское учение от «мифа», т. е. строго выявить его «керигму».

«*Логос*» — это «мышление», «рациональное мышление». Такая модель соотношения *керигмы / структуры* приводится у структуралистского философа Поля Рикёра[1], развивавшего идеи Р. Бультмана. «Мифос» — это совокупность бессознательных иррациональных представлений, не подвергшихся холодному анализу бодрствующего рассудка; он представлет собой упорядоченную ассоциированную последовательность фигур, образов, сюжетов, символов, персонажей, ситуаций, картин, пейзажей, жестов, действий и т. д., которые объединены между собой нерациональными и непричинными связями, отсылающими к «древности», «обычаям», «преданиям» и т. д., а не к строго логическому мышлению. В древних архаических культурах мифос доминирует и заменяет собой логос. А в рациональных рефлексирующих культурах он опускается на нижний этаж и становится основным содержанием бессознательного.

«Логос» и «мифос» — классическое для истории философии разделение, досконально исследованное Ж.-П. Вернаном[2].

---

[1] См.: *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.

[2] См.: *Vernant J.-P.* Mythe et société en Grèce ancienne. Paris: François Maspero, 1974; *Vernant J.-P.,Vidal-Naquet P.* La Grèce ancienne. Tome I: Du mythe à la raison. Paris: Le Seuil, 1990; Tome II: L'espace et le temps. Paris: Le Seuil, 1991; Tome III: Rites de passage et transgression. Paris: Le Seuil, 1992.

Специфика соотношений верхней и нижней частей указанной дроби у структуралистов состоит в одновременности, *синхронности*. В этом и состоит *новаторство* структурализма.

Коллективное сознание и коллективное бессознательное: Э. Дюркгейм и К.Г. Юнг

Можно описать рассматриваемую нами дробь несколько иначе, применив ее не только к человеку, но и к обществу в целом. Тогда мы будем иметь дело с «социологической дробью». Э. Дюркгейм[1] ввел понятие коллективного сознания. Под ним следует понимать совокупность рациональных форм, составляющих упорядоченную структуру общества и предшествующих сознанию каждого отдельного его члена. «Коллективное сознание» Дюркгейма можно поместить в числитель, приравняв его к социальному логосу.

В XX в. психолог Карл Густав Юнг[2] открывает «коллективное бессознательное» как совокупность архетипов, символов, сюжетов и образов, присущих человеческой психике как таковой. Отдельный индивидуум лишь проявляет коллективное содержание бессознательного, но отнюдь не творит его и не управляет им. Индивидуум есть процесс индивидуации коллективного бессознательного. Почти так же индивидуальное сознание, по Дюркгейму, есть проекция «коллективного сознания» и полностью предопределяется им. Такой подход иногда называют «социологическим максимализмом».

Мы вполне можем приравнять на уровне общества, взятого в целом, «коллективное сознание» Дюркгейма к керигме и логосу, а «коллективное бессознательное» Юнга — к структуре и мифосу.

Коллективное сознание (Дюркгейм)

Коллективное бессознательное (Юнг)

Схема 2. Социальная дробь

В этой схеме мы видим научную топику психоанализа. Он изучает общество *одновременно* на двух уровнях, тщательно исследуя, как бессознательные мотивы, желания, влечения, страхи и комплексы влияют на рациональные решения, типы социального поведения, процессы социализации и т. д.

---

[1] См.: *Дюркгейм Э.* Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон+; Реабилитация, 2006.

[2] См.: *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1987; *Он же*. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., 1997.

Диахроническое видение истории. Топика прогресса

В отличие от структуралистов эволюционисты располагали эти пары в диахронической последовательности: не по пространственной оси («верх/низ»), а по временной («вначале/затем», «до/после»).

В Новое время до конца XIX в. преобладал историцистский подход: предполагалось, что в обществе на ранних этапах развития доминирует структура (мифос), а затем — по мере развития и прогресса — она уступает место керигме (логосу). Вначале идет миф, а лишь потом рационализация мифа в лице Платона, Аристотеля, схоластики и философии Нового времени.

Структура (Мифос) ⟶ Керигма (Логос)

Схема 3. Стрела времени. Историцистская, прогрессистская модель

Отличие структуралистского подхода к обществу и к философии заключается в фундаментальном изменении топологии или социокультурной топики по сравнению с классическими диахроническими моделями толкования социальной истории. С точки зрения философии истории классического прогрессистского подхода (схема 3) история человечества начинается с «примитивных» обществ, которые постепенно трансформируются в «комплексные»; вначале следует «дикость», затем — «цивилизация»; сначала рождается «варварство», потом — «культура». При этом примитивные общества *полностью переходят* в комплексные, необратимо меняя свою природу, а общества, которые «пока еще» не перешли, «обязательно перейдут».

Прогрессисты считают поступательное развитие главным законом и рассматривают общества, где преобладает «архаика» или «миф», как общества «недоразвитые», «неполноценные», которые необходимо «развивать» и цивилизовывать. При этом отказ от локальных обычаев и имитация европейского стиля — в быту, политике, экономике, праве и т. д. — считается безусловным и однозначным признаком «прогресса».

Мифос видится как нечто иррациональное, что следует преодолеть через логос, рассудок, рациональность. Структура в таком случае обозначает широкую область неотрефлектированных представлений, привычек, стереотипов, установок, которые сохраняются на бессознательном уровне. Историческое время мыслится как процесс *демифологизации* общества и его рационализации.

То же самое относится и к социальности: прогрессисты мыслят историю как переход от доминации коллективного бессознательного (в том случае, если правомочность терминологии Юнга признается) к коллективному сознанию.

Коллективное бессознательное → **Коллективное сознание**

Схема 4. Рационализация социальных структур в оптике прогрессистов

Отказ от универсализма и европоцентризма

Структуралистский подход признает, что в западноевропейской истории мы действительно имеем дело с историческим переходом от мифоса к логосу, от религии к науке, от иррационального к рациональному. Но под вопрос ставится два момента:

1) универсальность этого процесса, т. е. необходимость для всех других обществ следовать этим путем;
2) глубина (степень) перехода структуры в керигму в самом западноевропейском (и американском) обществе.

Структуралисты выдвигают два противоположных основополагающих тезиса:

1) существующие в наши дни архаические (незападные) общества не должны быть принудительно «цивилизованы», если у них нет в этом автономной потребности (противоположный взгляд заключает в себе имплицитный расизм);
2) западное общество совершило переход от структуры к керигме только на поверхности, а в глубине — на уровне подсознания — остается архаическим и питается мифами (что особенно ярко проявляется в эпоху кризисов, войн и катастроф).

Иными словами, структуралистский подход утверждает, что мифос и логос и в разных обществах, и внутри одного и того же общества существуют не последовательно, исключая друг друга, а одновременно, параллельно друг другу. Соотношение структуры и керигмы может меняться в разных направлениях и в разных пропорциях: дух высокого Просвещения и невероятный уровень развития техники могут сопровождаться культивацией самых архаических и диких предрассудков (как мы видим на примере нацистской Германии в XX в.).

Глава 3

СТРУКТУРАЛИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К РУССКОМУ ОБЩЕСТВУ

Применение структуралистского метода к русскому обществу

В курсе «Социология воображения» мы рассматривали, каким образом общие принципы структурной социологической топики применимы к пространству, времени, человеку, этносу, религии, политике, идеологии, постмодерну, к проблеме истории в целом[1].

Задача нашего нынешнего курса — применить структуралистскую модель к русскому обществу, рассмотреть *структурную топику русского общества.*

Что такое структурная топика русского общества? Начинается она с построения или описания русской дроби. Русская дробь предполагает конкретизацию тематики структуры и керигмы, мифоса и логоса применительно к русскому обществу.

Мы рассматриваем *русское общество как константу*, т. е. как «объект», который существовал, существует и будет существовать в будущем. Иными словами, русское общество мыслится не как продукт истории и тем более не как ее сиюминутный продукт, предстающий перед нами в данное мгновение. Мы изучаем не срез яблока, а все яблоко целиком. Яблоко состоит из бесконечного количества частей — долек, срезов, фрагментов, никогда не совпадающих с его *целым*. Рассматривая срез яблока, мы исследуем нечто плоское и переменчивое, в то время как русское общество является чем-то объемным и принципиально неизменным.

Русская дробь

Следуя логике нашего рассуждения, можно довольно легко аксиоматически конституировать русскую социологическую дробь. Она представляет собой *русскую керигму* или *русский логос* в числителе и *русскую структуру* или *русский мифос* в знаменателе. Это и есть *русская дробь.*

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. М.: Академический Проект, 2010.

Русская керигма (Русский логос)

Русская структура (Русский мифос)

Схема 5. Предварительная структура русской дроби

Почему мы говорим именно о *русской* дроби?

Социология, особенно структурная социология, очень трепетно и осторожно относится к обобщениям. Есть вещи, которые действительно можно рассмотреть как нечто универсальное: например, в любом обществе различимы структура и керигма, мифос и логос.

Дробь человеческая является *универсальной фигурой*. А при рассмотрении русского общества мы, пользуясь структурной социологической топикой, должны перейти от универсальных обобщающих структур к конкретному предмету исследования. При этом мы преследуем две цели:

1) структурно осмыслить специфику русского общества;

2) скорректировать универсальную методологию.

Структура русского общества и, соответственно, исследуемой «дроби» повторяет структуру общества как такового (в понимании структуралистов). Но цель нашего исследования, отталкиваясь от известного нам социологического, философского, культурологического и политологического материала, заключается в том, чтобы определить, каково конкретное содержание этой дроби и каковы ее пропорции. И здесь нас ожидают сюрпризы. Формально мы можем говорить о «русской керигме» и «русской структуре». Но что это такое в действительности? Каковы их соотношения? В чем их смысл? И более того, есть ли они вообще? Мы зарезервировали для них концептуальные места, как для неоткрытых пока элементов в таблице Менделеева. Далее мы должны соотнести гипотетическую структуру с конкретными проявлениями русского. Для этого мы воспользуемся феноменологическим методом.

Русское как феномен (явление)

Говоря о русском обществе, мы подходим к нему *феноменологически:* русское общество — это то, что, безусловно, *есть*, безусловно, *было* и, скорее всего, *будет* — по крайней мере, оно явно не собирается на глазах исчезнуть.

Понятие «феномен», т. е. «явление», лучше всего характеризует наш подход к изучаемому предмету[1]. Мы воздержимся от того, чтобы заведомо проецировать на него представления, почерпнутые из арсенала классических социологических моделей, построенных, как правило, на материале западных обществ. «Явление» — это нечто ба-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

зовое, основополагающее, наличествующее перед нами прежде всех возможных объяснений того, *что* перед нами, какова его *природа*, в чем состоит его *смысл* и *содержание*, как оно *устроено*. Будем считать, что «русское общество» — это, кроме всего прочего, нечто цельное, предшествующее тому, что мы знаем заранее о «русском» и об «обществе». Мы должны определить объект исследования в процессе самого исследования, остерегаясь подменить его суммой заранее и в отрыве от него сформулированных концепций. Внимание к «русскому обществу», вдумывание в него, деликатный подход к его трансисторическому бытию должны приоткрыть нам его сущность.

Русская структура. Карта коллективного бессознательного

Изучая русское общество, мы ставим задачу выявить его фундаментальную структуру, т. е. его константы, его неизменность (т. е. то, что находится в *знаменателе нашей дроби*). Можно назвать предварительно это «русским мифосом», «русским коллективным бессознательным» или «русской структурой». В духе структуралистского подхода мы сосредоточимся именно на этом уровне, который остается *неизменным* — до известных пределов — на всем протяжении известной нам истории. Параметры «коллективного сознания» многократно менялись в ходе этой истории. При переходе от племенной организации к Киевскому государству, от язычества к христианству, от киевской цельности к княжеской раздробленности, от свободы к зависимости от монголов, от идеи «Москвы — Третьего Рима» к Санкт-Петербургской петровской Империи, от монархии к коммунизму, от Советского Союза к современной демократической России логос, с помощью которого общество осознавало самого себя и окружающий мир, фундаментально трансформировался. Но наша задача состоит в том, чтобы выявить структуру, на фоне которой проходили эти изменения, толковавшиеся всякий раз по-разному, и соотнесение с которой позволит лучше понять, что, когда и до какой степени в русской истории было собственно «*русского*».

В русском обществе есть постоянная часть — русская часть, которая составляет знаменатель. В рамках этого знаменателя — русского мифоса, русской структуры — и осуществляются исторические флуктуации.

Итак, русская структура рассматривается нами как метаисторическая, трансисторическая структура, заключающая в себе возможности разных обществ — которые существовали и нам известны (часть из тех, которые существовали, нам неизвестны), которые хорошо изучены и вообще не изучены, которые есть сейчас и будут потом. Все это представляет собой карту русского коллективного бессознательного, географию архетипов, установок, символов, ти-

повых реакций, глубоко укорененных механизмов, часть которых, как отдельные континенты, в определенные периоды пробиваются наверх, поднимаются из океана грез, как Атлантида, или проявляют себя на уровне «коллективного сознания» или логоса как отчетливые пейзажи после восхода солнца, чтобы затем снова стать неразличимыми после неумолимого наступления новой ночи.

Социальное коллективное сознание в структурной социологии трактуется как *высвечивание ландшафта коллективного бессознательного*. Иными словами, логос рождается из мифоса и представляет собой *освещенную часть* мифоса. Это одна из возможностей вечного безвременного мифоса *быть поставленным в центре внимания.* Логос — это процесс постановки в центр *внимания* определенного мифологического содержания.

Мифологическое содержание русской структуры *константно*, в то время как подъем тех или иных аспектов этой структуры, их высвечивание лучами логоса — процесс *переменный*. В русском обществе высвечивается то феодальная компонента, то первобытнообщинная, то коммунистическая, то демократическая. Но проходит время, и мы можем вновь на определенном этапе вернуться к высвечиванию феодальной компоненты.

Предшествующие советские поколения все 70 лет были уверены, что социализм исторически победил капитализм и что с точки зрения истории это необратимо. И мы смеялись над лавочниками, купцами, капиталистами, как над «неандертальцами». И вдруг, в 90-е гг. XX в. неожиданно для многих логос меняет свое направление и как ни в чем не бывало вновь высвечивает в русской структуре спекулянтов, ростовщиков, капиталистов, кооператоров, олигархов, крупных магнатов, наглядной карикатурой отсылая к досоветскому прошлому.

В 1990-е гг. в нашем обществе произошла резкая архаизация: на улицах появились священники, стали расхаживать казаки, как в XVII—XIX вв., и это постепенно становится привычным. Светские президенты оказались окруженными, с одной стороны, буржуазными магнатами, с другой — духовниками и иереями, т. е. людьми, фигурами, социальными типами, целыми социальными институтами, заимствованными из совершенно других, казалось бы давно прошедших, исторических эпох. Восстановлена Государственная Дума после перерыва в семь десятилетий.

Социология грибников, воров и взяточников

Возьмем пример собирателей грибов. Наши далекие предки жили охотой и собирательством — в частности, грибов. Русские люди во все эпохи очень любили ходить в лес за грибами и ягодами.

Показательно, что европейские леса полны съедобных грибов — подосиновиков, подберезовиков, белых, которые никто не собирает. Едят только искусственно выращенные шампиньоны. Грибники — это рудименты первобытно-общинного уклада до неолитической революции, когда человек находился в очень тесном контакте с природой и кормился исключительно за ее счет. Человек до неолитической революции питался продуктами дикой природы и лишь в ходе этой революции научился употреблять в пищу продукты культуры, сажая зерно, выращивая яблони и разводя скот. Донеолитический и постнеолитический социум — две совершенно разные социальные модели. Советские грибники, как и бомжи современных крупных городов, рыщущие на свалках в поисках «чего-то пригодного», могут быть рассмотрены как носители древнейших социальных бессознательных механизмов, сохраняющихся на уровне структуры.

К этой же категории в значительной степени относится *психология воровства и коррупции*. Правовые отношения, связанные с собственностью, встречаются в обществах более дифференцированных, нежели общества собирателей и охотников. Охотник-собиратель пребывает в природе, добывая жизненно важные вещи: взять в этой ситуации что-то у природы естественно и похвально. Но если перенести эту установку на государство, получается совсем иная картина — воровства, коррупции, систематических хищений. Такое воровство (связанное именно с государством, а не с имуществом иных граждан) можно рассмотреть как своего рода донеолитический рефлекс. Государство в силу его безличности, надындивидуальности здесь бессознательно отождествляется с природой и становится областью добычи. Все, что оттуда можно выковырять, отщипнуть, унести, — выковыривается, отщипывается и уносится. Таким образом, коррупцию можно отнести к формам современного «собирательства» — только в более модернизированном и высокотехнологическом виде.

Особый случай — взятка. Она может быть интерпретирована как ритуал обмена имуществом, представляющий собой основу экономики архаических обществ. Обряд *дара/отдаривания* и его социологические функции, фундаментальные для древних форм экономики, тщательно исследовал социолог Марсель Мосс[1] и философ Жорж Батай[2].

Ускользающий смысл

С точки зрения структурной социологии русского общества в русской структуре пребывает основное содержание нашей истории

[1] См.: *Мосс М.* Общества, обмен, личность. М., 1996.

[2] См.: *Батай Ж.* Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006.

и даже содержание нашего будущего. Русская структура на разных этапах выпрастывала из себя различные формы русского социального уклада. Когда русские историки и в первую очередь марксисты в XIX в., следуя за западноевропейскими теориями, попытались привести события русской социальной истории в соответствие с теорией смены общественно-экономических формаций, образования классового общества, развития феодализма и капитализма, они натолкнулись на бесконечное количество противоречий. В российской истории существовали капиталистические отношения, но не было полноценного капитализма; встречались и феодальные отношения, но не было феодализма, как в Европе; отмечался и институт рабства, но не было рабовладельческого строя; практиковалось закрепощение крестьян, но не было вассалитета и сеньоритета, аналогичного европейским. У нас образовывались партии, но не было демократии. На разных этапах существовал парламент, но он всегда выполнял совершенно особую функцию, следуя за волей царя или президента. У нас был и есть институт выборов, но не было и нет содержательного соучастия народа в этом процессе, потому что выборы в принципе делаются без народа. Раньше еще говорили: важно не кто как голосует, а кто как считает. А сейчас и это не важно, потому что уже почти и не считают, а просто сразу объявляют результаты.

Но как такое стало возможно? В чем причины подобных аномалий? Дело в том, что русским на уровне структуры, мифоса довольно безразличны многие керигматические, логические процедуры, институты и операции. Русская структура не столько отвергает то, что ей чуждо, сколько перетолковывает это на свой лад, меняет содержание, понимает в духе собственной совершенно особой интерпретационной системы, наделяет каким-то неожиданным, постоянно ускользающим и с трудом схватываемым русским смыслом. Этот смысл мы и постараемся выявить в нашем курсе, погружаясь в постижение русской структуры, в интерпретацию русского коллективного бессознательного[1].

---

[1] Приблизительно этому была посвящена моя лекция «Структурная социология русского общества» от 20.07.2009 г. в летнем социологическом лагере (она выложена в Интернете на сайте www. konservatizm. org), в которой я рассказывал о персонаже из «Голубиной книги» Волатамоне Волатамоновиче — князе-предводителе вопрошающих русских людей, собравшихся к царю пророку Давыду для выяснения великих тайн. Увидев в Интернете видео этой лекции, один модный скандальный питерский рэпер Кач выпустил альбом под названием «Волатамон Волатамонович», в котором совершенно блестящее, на мой взгляд, в стиле рэп изложил содержание лекции. Посмотрел, прослушал лекцию Кач и очень остроумно и точно ее осмыслил. Там, правда, есть использование ненормативной лексики, но это, наверное, дань молодежной культуре. И в Питере на презентации Центра консервативных исследований он мне подарил этот альбом. У него есть еще одна хорошая и страшная песня «Будут наказаны», о том, что после окончательной победы Путина над наследниками духа 90-х гг. все, кто не понял русскую социологию, будут наказаны.

Проблемы с русским логосом. Аксиома Ф. Тютчева

Ранее мы говорили, что нас ждут сюрпризы при выяснении того, что такое русский логос, русская керигма и т. д. Действительно, возникает ощущение, что в словосочетании «русский логос» есть некое противоречие: *логос воспринимается как нечто не совсем русское*. Вспоминается Тютчев с его фразой: «Умом Россию не понять». Это может пониматься и *как похвала, и как диагноз*: если умом Россию не понять, то она есть «умонепостигаемый» объект, и соответствие между логосом и тем, на что он смотрит, т. е. на русское общество, ускользает от прямого рационального схватывания. Таким образом, уточняя топику русской дроби, русского социума, мы ставим сочетание «русский логос» под вопрос.

Зафиксируем это: *русский логос* пишется со знаком вопроса. Если бы Россию можно было понять умом, то все было бы слишком просто. Мы говорили бы: вот наша философия, вот наши социальные коды, вот структура нашего коллективного сознания. Вот, пожалуйста, рациональные узлы А, Б, В, Г, Д и т. д. — между ними существуют соотношения, связи, оппозиции, сходства и т. д. Тогда Россию вполне можно было бы понять умом, и никто бы не писал таких прекрасных стихов.

Но «умом Россию не понять» — и интуитивно, и феноменологически мы с этим согласны. Мы сами себя с трудом понимаем. Тютчев как истинно русский человек очень любил Россию и тем не менее написал эти удивительно проникновенные строки:

> Умом Россию не понять,
> Аршином общим не измерить.
> У ней особенная стать.
> В Россию можно только верить.

«Аршином общим не измерить». Логос, конечно, связан с измерением и четким распределением пропорций. Так вот, Тютчев подчеркивал, что русский логос *инаков*. Он находится под вопросом — раз. И второе — вне общего аршина. В данном случае под «общим аршином» Тютчев понимал, разумеется, «западноевропейский аршин». Понятно, что Тютчев, находясь в европейски образованной русской дворянской элите XIX в., поддается распространенному тогда мифу Запада о том, что западные культура, мышление и рациональность универсальны, и называет все это «общим аршином». Позднее евразийцы и в частности структуралист Трубецкой отметили, что это отнюдь не *общий* аршин. Но это произошло после Тютчева.

Пока же мы фиксируем, что «умом Россию не понять», (западноевропейским) аршином не измерить. Русский логос обнаружи-

вается как логос *под вопросом*, чья природа не очевидна и явно бросает вызов уму. *Русский логос отличается от западноевропейского логоса*. Этот тезис очень важен: русское «коллективное сознание» отлично от западноевропейского коллективного сознания и, скорее всего, отлично от всякого нерусского коллективного сознания. Это подтверждается всей нашей историей и вводится в наш курс как социологическая аксиома — «аксиома Тютчева».

Глава 4

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ РУССКОГО ОБЩЕСТВА И ЕГО СТРУКТУРЫ

Тайная гармония русской истории

Теперь о том, что такое структура русского социального бессознательного или русского бессознательного? Или что такое русская структура?

Русская структура представляет собой совокупность русских сновидений.

Фрейд говорил о том, что сновидения, будучи днем подавлены разумом, «работают» тем не менее постоянно, и ввел важное понятие — «работа сновидений». Русская структура, или русское коллективное бессознательное, представляет собой тот «постоянно работающий» социологический и социальный тезаурус[1], откуда русская история и русская социальность черпают свои возможности. Это сложный и одновременно многообещающий объект для изучения. Он постигается путем *суперпозиции*, накладывания друг на друга различных этапов русской истории или различных социологических процессов, институтов и явлений. Если мыслить русскую историю не диахронически, как развертывающуюся во времени, а *синхронически*, как существующую симультанно (одновременно), мы и получим представление о *рельефе русской структуры*, по крайней мере, о рельефе той ее части, которая уже высвечивалась некогда логосом и о которой у нас есть более или менее достоверные сведения.

Русская структура — это то, что составляет сущность континуальности, преемственности, фундаментальности самого факта онтического и онтологического наличия русского общества, и изучается она путем синхронического наложения друг на друга различных социальных изданий или версий русской истории.

Историю русского общества надо исследовать так, как предлагал изучать древнюю мифологию Клод Леви-Стросс. Он писал о том, что мы обычно следим за мифом, последовательно передвига-

[1] Тезаурус — дословно «сокровищница», в современном техническом языке обширный набор каких-либо элементов, которые можно использовать.

ясь вслед за перипетиями его содержания. Так, в архаическом индейском мифе вначале герой, например Великий Ворон, приходит к индейской женщине, затем заживо сваривает ее сына, после чего отправляется купаться на реку, где теряет глаз. На этом миф кончается, и европеец недоумевает, что же ему такое только что рассказали. Какую-то чушь, где одно с другим никак не связано. И действительно не связано: нет логических переходов, никакой морали, и из рассказа ничего невозможно толком вынести.

Кстати, многие русские сказки, не прошедшие цензуру логоса, так и звучали. Вспомним медведя, который раздавил теремок. В теремок забрались звери, пришел медведь и раздавил его. На этом сказка кончается, и какой вывод нам предлагается сделать? Действительно, можно задуматься. Но тем не менее эту сказку мы очень любим и с удовольствием слушаем, как в теремок и мышка, и ежик, и другие звери залезли, и как пришел медведь и всех раздавил. Почему? Конечно, ключ отсутствует, но эта сказка обращается к нашему бессознательному. И в этом бессознательном, конечно, ключ находится. Иначе бы мы не слушали. И детям бы своим не рассказывали.

Почти такой же странной, как сказка о Теремке, на первый взгляд, представляется русская история. Пришел князь к брату, думает: дай-ка я тебя, брат Василько, ослеплю; и ослепил. Так выглядит русская история. И никаких объяснений. Мы, конечно, пытаемся как-то рационализировать эти события, спроецировать на них нечто похожее на объяснение: жадность, зависть, агрессия, борьба за власть. Но это что-то объясняет, а *что-то нет*.

Как следует понимать миф, сказку и русскую историю? Клод Леви-Стросс предлагает понимать их, находя в них некие *повторяющиеся периоды*: разбив текст на периоды и обнаружив точку, в которой происходит «перевод строки», мы увидим определенную гармонию. Рассмотрим мелодию, обращая внимание на то, как записываются ноты: последовательно слева направо. При этом главной мелодии отводится одна верхняя строка, а внизу параллельно идет гармония (аккомпанемент). Надо рассматривать миф, сказку, историю именно как партитуру, как гармонию, а не как линию одной мелодии, которая зачастую мало что говорит и может быть импровизацией. *Важно выявить не сиюминутный, мелодический, а постоянный, гармонический строй русской истории, русского мифа и русской сказки, поняв те моменты, в которых осуществляются перемена тональности, переход аккорда к аккорду, перевод строки*.

Так же Леви-Стросс предлагал прочитать миф об Эдипе: компонуя и располагая друг под другом символически сходные элементы, обнаруживая их типологическую близость и не обращая внимания ни на моральную сторону, ни на рациональную логику развития мифа. Миф разбивается на столбцы, объединенные сим-

волически — женский персонаж под женским (будь то богиня, мать, возлюбленная и т. д.), вопрос под вопросом, наказание под наказанием и т. д. Так открывается скрытая гармония мифа, его структура, предопределяющая неявно, но строго линию рациональной мелодии, надстроенного над ней логоса. Мельчайший элемент этой гармонии Леви-Стросс предложил называть «мифемой», по аналогии с лингвистическим понятием «сема», обозначающим мельчайший «атом» смысла.

Точно такой же структурный анализ мы должны проделать и в русской истории, а для этого мы должны ясно определить, в каких местах происходит перевод строки, т. е. начинается новый период. И следить надо не за ее мелодией, не за тем, что в русской истории декларируют ее наиболее официальные представители, но за тайной структурой этой истории, которая едва ли лежит на поверхности. И только после этого мы сможем различить, где рефрен, где повторение, а где перевод гармонии на тон выше и т. д.

Если мы будем следить только за «мелодией» русской истории, мы можем не схватить самого главного, и, скорее всего, не схватим. Только парадигмальное прочтение русской истории и позволит нам выявить определенные *закономерности* в устройстве этой структуры.

Русская структура в доисторический период

Давайте бегло окинем взглядом приблизительные и конвенциональные периоды, на которые принято делить историю русского общества.

До того, как мы стали государством, мы кем-то ведь были? И какое-то *общество* — славянское, русскоязычное — было? И не только русскоязычное, потому что Киевское княжество возникло изначально при участии финно-угров и варягов, а также касогов, черкесов, осетин-аланов, бродников, тюрок и других этносов. Все они стали составной частью русского общества, хотя этнически не были славянами, русскими.

Кем бы ни были наши предки, они принадлежали к различным обществам, и эти общества были *до того*, как мы об этих обществах узнали из летописей Киевского периода, в основном сосредоточенных на деяниях князей. И эта древнейшая «доисторическая» часть нашей истории, о которой нет никаких документальных сведений, может быть частично реконструирована, если мы точно распознаем русскую структуру, расшифруем ее.

Структуралистский подход к социологии исходит из одного важнейшего положения: то общество, которое известно нам из исторических источников, *в своей структуре* есть то же самое общество,

что и сейчас, а также то же самое общество, что было в «доисторические» времена, и то же самое общество, что будет в грядущем. Здесь ключевые слова — «в своей структуре». Эта структура не есть нечто историческое и меняющееся во времени. Она метаисторична, а следовательно, неизменна. Если мы обнаружим ее в прошлом, то опознаем и в настоящем. Если докопаемся в настоящем, то легко обнаружим и в прошлом. И это знание раздвинет горизонты за периоды документированной истории — как в прошлое, так и в будущее.

С помощью знания этой структуры мы сможем и четко понимать настоящее, и предсказывать с большой степенью вероятности будущее, и одновременно восстанавливать прошлое, уходящее в мифологические, древние, далекие, неизвестные, незадокументированные эпохи. Речь идет о строгих социологических исследованиях — о структурной социологии, которая имеет в своем арсенале инструментарий для реконструкции того, что не может реконструировать позитивистски понимаемая история[1].

Донеолитическое общество и структура сказки В. Проппа

Первый период можно назвать «русским донеолитическим обществом» — родовым, семейным, предшествующим появлению славянских племен на центрально-европейской части территории России, т. е. на ее Среднерусской возвышенности. Мы не знаем ничего достоверного об этом периоде. Существовавшее в нем общество находится за пределом проявленности в логосе, за пределом логического. Это, можно сказать, нулевой или начальный этап, точнее, доначальный этап русской истории. Однако с точки зрения общей типологии обществ можно предположить, что этот «доначальный этап» был сопряжен с практикой *охоты и собирательства*. Такая общественная организация называется «первобытной». Для нее характерны:

- отсутствие социальной стратификации;
- магические представления и практики;
- прямой контакт с природой;
- двухродовая (как минимум) организация общества (принцип экзогамии и запрет на инцест);
- шаманизм;
- практики инициации;
- начальное гендерное разделение труда (женщины — собирательницы, мужчины — охотники);

[1] В истории есть направления, которые в целом очень похожи на этот метод структурной социологии. Это «школа анналов» Ф. Броделя или школа истории религии Ж. Дюмезиля и А. Корбена.

- частая смена места обитания;
- отсутствие культурных растений и домашнего скота.

Все эти элементы в русской «предыстории» документально не засвидетельствованы. Правда, множество материала о них содержится в русских сказках. Интерпретацией этого материала и реконструкцией социальной структуры архаичного доисторического русского общества мы обязаны Владимиру Яковлевичу Проппу, крупнейшему историку-структуралисту[1].

Русские сказки, по Проппу, содержат в себе огромный пласт донеолитических представлений. Это может быть ключом к тому нулевому циклу истории, когда русские еще не пришли к аграрному существованию, и может быть одновременно (и этого вовсе нельзя исключить) привнесением тех народов, которые находились на стадии, предшествующей неолитической революции на территории Среднерусской возвышенности. А таких было множество, и в первую очередь финно-угорские племена, которые не практиковали системного земледелия и скотоводства, а занимались в основном охотой и собирательством. В любом случае русские сказки донеолитического цикла (были ли они исконно славянскими или были переняты от автохтонов) поддерживались *живым хозяйственным опытом финно-угорских племен*. Может быть, этим объясняется их долговечность и глубокая укорененность в нашем бессознательном. А может быть, донеолитические представления самих славян сформировали настолько серьезный компонент русского коллективного бессознательного, что до сих пор мы видим «грибные» и «охотничьи» сны. Типичные мифемы таких сюжетов: кто-то кого-то проглатывает, люди превращаются в животных, человек борется с животным, человек гонится за животным. В целом же видение животного — это уже «донеолитическое» сновидение. Но как часто сегодня людям снятся животные? Сейчас компьютеры, наверное, снятся гораздо чаще, но иногда все-таки снятся еще и животные. В структуре — это фигуры донеолитической охотничьей социальности.

Русское аграрное общество. Русский как крестьянин

Затем в русской истории следует период, в котором мы встречаемся со славянами на Среднерусской возвышенности, — это этап после неолитической революции. Славяне находятся в состоянии

[1] См.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986; *Он же.* Морфология сказки. М.: Лабиринт, 1998; *Он же.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. Учеником Проппа был другой известный структуралист Альгердас Греймас. См.: *Греймас А.Ж.* Структурная семантика: поиск метода. М.: Академический Проект, 2004.

производителей непосредственных объектов своей жизнедеятельности и потребления, т. е. скота и хлеба, получаемых не природными, но искусственными технологическими средствами. Здесь мы встречаем общество на аграрной стадии. Природа принципиально укрощена. Люди получают продукты питания и орудия труда в результате технической деятельности, через культивацию зерновых культур и разведение скота. Параллельно они занимаются бортничеством, и лишь периферийно (хотя это тоже нельзя сбрасывать со счетов) существует донеолитическая модель охоты, рыбной ловли, собирательство грибов и ягод. При этом собирательство остается женским делом — по грибы и ягоды ходят преимущественно девки да бабы.

Общество этого периода имеет следующие признаки:

- начальная социальная стратификация, появление старейшин, пленные превращаются в домашних рабов;
- магические представления и практики аграрного цикла, связанные с сезонами и урожаем;
- опосредованный агрикультурой и скотоводством контакт с природой;
- многородовая организация общества (принцип экзогамии и запрет на инцест), местами — полигамия и четко проявленный патриархат, местами — элементы матриархата;
- шаманизм и первые признаки социально организованной религии;
- практики инициации как пережиток донеолитических обществ;
- гендерное разделение труда (женщины преимущественно заняты в сельском хозяйстве, мужчины — скотоводы);
- оседлая модель общества, подсечное хозяйство;
- наличие культурных растений, садоводства и преимущественно мелкого домашнего скота.

Именно на этой стадии мы встречаем в хрониках впервые славянские племена. Это аграрный тип славянского общества, самый известный и распространенный в истории. К такому типу общества принадлежит то, что обобщенно принято называть «русским народом», состоявшим на протяжении всей своей истории преимущественно из крестьян.

Это аграрное сельское общество доминирует в процентном отношении на всем протяжении русской истории вплоть до 30-х гг. XX в., представляя собой наиболее постоянный и количественно широкий архетип нашей социальной истории.

При этом вызывает удивление, что в волшебных сказках этот пласт представлен гораздо менее широко, нежели сюжеты с охотой и собирательством. Несмотря на то что русские живут аграрным социумом, начиная с VI в., а может быть и намного ранее, и вплоть до советской коллективизации, т. е. до 1930-х гг., в нашей культуре,

особенно в народной, доминируют более архаические, доаграрные сюжеты. Это удивительная вещь. Более тысячи лет прошло, а определенные фундаментальные аспекты мифа оказываются совершенно нетронутыми. Например, у нас мало сказок о сеятелях. Есть, правда, сказка о вершках и корешках, как мужик с медведем поспорили об урожае. Однако медведь здесь приходит явно не из сельского фольклора, а непосредственно из леса, а лес — мифологическая зона донеолитической культуры. При этом иногда симпатии русского человека на стороне простоватого медведя, а не на стороне хитрого и «более современного», более модернизированного и рационального мужика. Медведь — «более русский», чем мужик. Правда, в других формах фольклора — духовных стихах, песнопениях и т. д. — аграрных тем намного больше.

В. Пропп описывает отражение этого периода в волшебных сказках через перетолковывание сюжета о змееборчестве. В архаических — донеолитических — сюжетах «проглатывание» героя чудовищем и героем чудовища, как правило, символизирует обоюдную инициацию, приобщение охотника к жертве, пакт человека с природой. Рассказчик и слушатель *охотничьего* общества знает зачем, для какой цели ему пересказывают этот миф, осознает его функциональность. В *аграрном* обществе этот сюжет утрачивает свое функциональное значение, становится рудиментом. Поэтому отныне борьба героя с чудовищем носит экономически и социально бессмысленный характер, служит выражением общего противостояния человека и природы, культуры и окружающего мира. Эта борьба утрачивает комплиментарность и амбивалентность, становится битвой не на жизнь, а на смерть и заканчивается простым уничтожением чудовища.

Аграрный тип общества длится в русской истории с VI в., т. е. со времени антов и тмутараканских каганов до колхозного крестьянства XX в., которое получило удар от индустриализации, пролетаризации села, продразверсток, а в 1990-е было почти распущено. Соответственно, большая часть нашего народа — *выходцы* из этого аграрного общества и носители в истоках своих именно этого крестьянского социального элемента.

Социология русского героизма. Былины и эпос

Над этим крестьянским слоем надстраивается весь остальной социальный русский блок — ремесленники, воины, купцы, позже чиновники, определенная часть дворянства, анноблированная за личные заслуги, и разночинцы. Эти типы связаны уже с государственным периодом. Крестьянство явно существовало в докиевский период и сохранилось на всех этапах. Развитое воинское сословие

в полной мере складывается начиная с призвания Рюрика и его дружины.

Конечно, мы знаем и о более ранних военных походах славян. Кроме того, существовали русские ремесленники и русские купцы. Однако сейчас невозможно документально зафиксировать, к какой точно социальной модели принадлежали эти социальные группы. Возможно, это были очаги докиевской русской государственности. Возможно, это были отдельные центры других политических образований — например, оседлая периферия скифских, сарматских кочевых империй, а может быть, и Хазарии. В любом случае полноценно славянские страты воинов, купцов и ремесленников, в целом горожан мы встречаем в эпоху Рюрика.

При этом ядром воинского сословия — богатырей — становятся члены варяжской дружины и их потомки. Явно туда рекрутируется и местный славянский элемент, но при этом столь же очевидно, что на первых порах не этот элемент играет здесь роль социального стержня.

Согласно многим исследователям[1], возникновение большинства государств происходит через наложение воинственной кочевой инородной элиты с ярко выраженным патриархатом на местное (как правило, более развитое культурно) оседлое миролюбивое население. Применительно к русской истории это подтверждается довольно наглядно. Оседлые аграрные славяне приглашают воинственных варягов в качестве военной элиты. Впоследствии этническое различие переходит в сословное. В таком обществе расширяется процент городского населения, растет роль ремесленников и купцов.

Его социологические особенности:

- существенная социальная стратификация, появление каст и сословий;
- обрядовая дифференциация между массами и элитой, различие культов для разных сословий;
- в городах социальная среда заменяется культурной, в деревнях сохраняется опосредованный агрикультурой и скотоводством контакт с природой;
- кастовая система внутри сословных браков, жесткий патриархат;
- появление государственной религии, появление священнического сословия, поддерживаемого государством;
- практики инициации связываются с сословием и профессией, ремесленные и воинские инициации;

[1] См.: *Ратцель Ф.* Народоведение: В 2 т. СПб., 1900—1901; *Гумплович Л.* Социология и политика. М., 1895; *Oppenheimer F.* The State. New York: Vanguard Press, 1926; *Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Berlin: de Gruyter, 1931—1934.

- различие гендерных функций для различных сословий и каст;
- экспансия государства, оборонительные и захватнические войны, массовое вовлечение крестьян и ремесленников в военные походы;
- основа экономики — сельское хозяйство, систематизация налогов в пользу государства, контроль политической власти над торговлей.

Социальные основы, идеалы, нормативы и установки такого общества описаны в героическом эпосе. Этот эпос создается на основе волшебных сказок, перетолкованных, в свою очередь, в аграрном ключе, но еще больше заостряется змееборческий, воинственный пафос. Эпос описывает богатырей и воинов, совершающих великие подвиги. Эти подвиги перетолковываются в общенародном ключе, но в центре сюжетов стоит именно фигура воина-индивидуалиста, часто бросающего вызов установленному порядку или великокняжеской власти. Здесь мы видим типичные для героического цикла признаки аномии.

Этот период можно назвать богатырско-героическим или государственным периодом, отражающим в себе социологию русского героизма. Запечатлен он в былинном цикле, а также в так называемых «русских старинах».

Хотя, по мнению исследователей[1], большинство былин и старин были составлены в послекиевский период, в монгольское время и даже в начале Московского царства, они отражают исторические процессы, которые вполне соответствуют именно Киевскому этапу русской государственности. Киевские князья активно и молниеносно строили Киевскую державу, захватывая все новые и новые земли, покоряя народы и царства, облагая данью соседей, укрепляя рубежи державы. И на этом этапе на первый план выходил именно героический дух его носителей. Даже если подавляющее большинство населения продолжало заниматься мирным трудом, в культуре стала укрепляться и вызревать нормативная фигура русского богатыря.

Героический пласт бессознательного, так же как крестьянский и донеолитический, никуда не исчезает со временем и периодически всплывает в общенародном масштабе, особенно в эпоху войн, бунтов и революций. Но несмотря на то что русское государство на всем протяжении своей истории вынуждено постоянно воевать, этот тип не становится преобладающим и исключительным. Он накладывается на аграрно-миролюбивые пласты, вписывается в них, но и не вытесняет и не подавляет их.

---

[1] См.: *Фроянов И.Я.* Россия. Погружение в бездну. М.: Эксмо, 2009; *Он же*. Грозная опричнина. М.: Эксмо, 2009; *Юдин А.В.* Русская традиционная народная духовность: Пособие для учащихся. М.: Интерпракс, 1994.

Русский героизм как установка существует и имеет свое место в русской структуре как ее постоянный элемент, но далеко не эксклюзивный (как, например, у осетин и народов Нартского эпоса или у древних германцев). Поэтому исчезновение былинных богатырей, чем заканчивается, как правило, былинный цикл, надо толковать не как историческое, а как структурное событие. Внимание коллективного сознания отвлекается от героического ландшафта, например от созерцания мифемы русской горы, и переходит к мифеме русских низин, русских болот, русских нор. Но это не значит, что героическое сознание не может вернуться, и периодически оно возвращается. Оно есть и сегодня (хотя в латентном состоянии), и может дать о себе знать завтра. В любой момент.

Неприятие извращенного богатырства. Антифеодализм русских

Следующий за Киевским — этап распада государственности. Это конец богатырей, закат богатырского периода, удельная Русь. Этот период характерен тем, что в нем доминируют иные социальные модели — индивидуальная личная удаль, храбрость, персональное мужество, почти феодально-рыцарский подход. Это не новая социальная фаза, но та же модель, что и разобранная выше, только в эпоху упадка, с ее негативной стороны. Смысл этого периода прекрасно отражен в богатырском эпосе. Закат богатырского периода характеризуется тем, что между княжеской властью и богатырями начинается полный разлад. Сами богатыри уходят в крайний индивидуализм, теряют связь с народом и высокими моральными задачами. Появляются даже темы богоборчества[1]. Эпос точно определяет главную социологическую черту. Личная отвага и даже буйство, пока они служат народу и Государству, оправданы и заслуживают лишь восхищения и любви. Но взятые сами по себе, они обнаруживали разрушительный потенциал, изначально заложенную в них аномию.

В истории это иллюстрировалось как раз периодом удельной Руси, когда княжеское соперничество, воинственный дух и богатырская удаль осуществлялись вне народных и державных интересов. Такое «извращенное богатырство», напоминающее классический феодализм Средневековой Европы, в русском обществе осознавалось целиком негативно. Аристократический принцип сам по себе, без связи с народным и социальным целым, легитимации не получил.

И снова этическая оценка эпоса не является только историческим эпизодом, но встречается и позже в самых разных истори-

[1] См.: *Фроянов И.Я.* Исторические реалии в летописном сказании о призвании варягов // Вопросы истории. 1991. № 6. С. 3—15.

ческих контекстах. Антифеодализм, таким образом, вполне может быть причислен к неотъемлемым свойствам русской структуры.

Русское общество в монгольский период. Московские выводы

Дальше идет *монгольский период*. Русь теряет независимость как политический субъект.

Во-первых, общество раскалывается на западное и восточное — это фундаментальный момент. Киевская Русь, в целом совпадавшая по своим границам с русским обществом, делится на две части. Одна из них постепенно оказывается под литовцами, затем под поляками, т. е. уходит в западноевропейскую зону влияния. Вторая оказывается несколько дольше под монголо-татарами, сближается с ордынским социальным типом и формирует особую восточнорусскую модель — Великороссию как таковую, Московское царство.

Это очень важный период. В это время мы видим:

- завершение истории удельной Руси, которая частично продолжается и под монголами;
- становление Литовской Руси как особого социального образования;
- начало будущей Московской Руси.

Монгольские завоевания и утрата независимости осознаются в русском обществе как расплата за перегрев героического богатырского начала, как закономерное следствие распада, усобиц и местничества. В этот период складывается новая социальная модель. Причем у обоих центров бывшей Киевской Руси — на Западе и на Востоке — она разная.

Московская Русь осмысляет Киевскую Русь как идеал единства, мощи и величия, как «золотой век». Позитивный идеал прошлого становится центром программы будущего. При этом четко обозначается и то, что отныне станет ярко выраженным «злом» для всей русской структуры — феодальные удельные притязания аристократии, оторвавшейся от служения державе. Эпос московского периода выражает эту гамму исторического самосознания. При этом большое влияние оказывают и чрезвычайно жесткие централизаторские методы управления Золотой Орды. Русские перенимают от монголов твердую властную вертикаль, жесткую государственно-чиновничью иерархию, отношение к населению как к армии, которую можно полностью мобилизовать в любой момент, широкие горизонты имперского пространства вплоть до далеких южных и восточных рубежей, неизвестных русским ранее. Кроме того, жестокие в военном отношении монголы демонстрируют

чрезвычайную веротерпимость и позволяют русским сохранять и укреплять свою православную идентичность.

Все эти свойства не просто приобретаются и фиксируются, но, видимо, обнаруживаются в глубине русского бессознательного и резонируют в нем с глубинными его константами — например, с твердой ориентацией на укрепление и сохранение идентичности, любовь к цельности и всеобщности, и т. д.

Литовская Русь. Трагичность судьбы

Совсем иначе складывается положение в Литовской Руси. Там русское население постепенно оказывается в зависимости от западноевропейской культуры, от жесткого давления католичества и от феодально-аристократической парадигмы. Если монголы в своем политико-административном и экономическом господстве сохраняли русским культурно-религиозную идентичность, то литовские князья после польско-литовской унии стали инструментом подавления и уничтожения этой идентичности.

Так, почти половина населения прежней Киевской Руси оказалась в зависимости от культурного влияния, существенно отличавшегося от того, которое укреплялось в Руси Восточной, в Великороссии. Такие условия не способствовали ни единству, ни выработке общей социальной или культурной модели. Частично русское население принимало положение дел и старалось интегрироваться в польско-литовскую государственность, подчас это сопровождалось переходом в католичество или, по меньшей мере, в униатство. Частично сохраняло верность Православию и отстаивало свою идентичность. Частично мигрировало на периферию королевства и формировало вольные отряды казачества. В любом случае это была трагичная судьба.

Московский период. Третий Рим

Московский период представляет собой кульминацию русского общества. В этот период мы видим мощную попытку перевести русскую структуру на уровень логоса, сформировать из ощущений идею, из предчувствий — программу будущего. Все это выражается в концепции «Москва — Третий Рим».

Здесь мы сталкиваемся — быть может, впервые — с русским логосом. Народ, Государство и общество осмысляют русскую историю как миссию, как задание, как внятное поручение Божественного Промысла. Все получает смысл — Государство, Православие, народ, история. Константинополь падает (1453 г.), предварительно

заключив Унию с Римом. Москва, сохранив верность Православию, добивается независимости от Орды. Русские начинают осознавать себя единственными наследниками мировой Церкви и всемирной миссии спасения.

На этом этапе русская структура от волшебных сказок и эпоса поднимается на уровень общественно-политического учения, выражается в Государственной Идее Третьего Рима.

Эпоха правления Ивана Грозного — кульминация этой эпохи.

Санкт-Петербургский период. Археомодерн

Санкт-Петербургский период с позиции структурной социологии русского общества мы будем подробнее рассматривать в следующем разделе. Скажем лишь вкратце об основном его значении. После церковного раскола и реформ Петра Первого Московская идея полностью отвергается. Над русско-московским пластом надстраивается заимствованный с Запада довольно чуждый Руси социокультурный пласт. Элиты вестернизируются и европеизируются. Складывается то, что мы называем «археомодерн».

Смысл археомодерна состоит в том, что над русской структурой (самой по себе состоящей, как мы видели, из различных пластов) надстраивается уже не русский, но заимствованный и относящийся к совершенно иному типу общества «этаж», взятый где-то вовне инородный «логос». В этой ситуации социальная стратификация массы-элиты дублируется культурным различием — русские массы (русская структура)/нерусская элита (нерусский логос). Крестьянство, староверы и редкие традиционалисты среди бояр составляют одну часть общества, птенцы гнезда Петрова и продолжатели их дела в течение всего XVIII в. — другую. Между ними складывается патологический социальный симбиоз. С социологической точки зрения русское общество перестает быть русским. Не в смысле этнической составляющей (как мы видели, на всех этапах «русское» означало структурное социокультурное единство, а не этническую принадлежность), но в смысле социальной природы — под влиянием чуждой социальной, культурной и политической модели.

Археомодерн по-советски и по-постсоветски

Петровский археомодерн в той или иной степени длится до 1917 г., после чего на смену романовской империи приходит коммунистический строй. Исходя из нашей модели, можно сказать, что происходит очередная смена «коллективного сознания» или «логоса». Отныне в социальной дроби доминирует коммунистическая

керигма. Этот период социологически очень сложен и более подробно описан нами в других книгах[1]. В любом случае его корректное понимание возможно только в том случае, если мы сумеем распознать в нем воздействие русской структуры, которая так или иначе сделала этот парадоксальный период возможным и частично легитимным, и сумеем соотнести ее с «красным логосом».

Советское общество прошло в своей истории различные фазы. На первых порах многие думали, что большевики покончат с археомодерном (к примеру, поэты и писатели А. Блок, Н. Клюев, С. Есенин, В. Хлебников, А. Платонов) и откроют путь русской структуре (национал-большевизм). Позже стало понятно, что это новое издание археомодерна, т. е. сочетания чуждой парадигмы на уровне политической элиты с подавленной и вновь ушедшей в подполье русской структурой.

После распада СССР мы получили некое постсоветское недоразумение, которое длится до сих пор и пока еще не получило четких социологических свойств. Это недоразумение и есть «современное российское общество», которое предстоит изучать социологам.

Безусловно, это новое издание «археомодерна», но его окончательные параметры пока не устоялись. Более того, ясно понять его природу и устройство возможно только в том случае, если предварительно осмыслить социологию русской структуры и научиться адекватно интерпретировать археомодерн, раскладывая аналитически его составляющие на два полюса — архаический (русская структура) и модернистский (нерусский логос).

Мы бегло перечислили этапы нашей истории. Это этапы трансформаций социального логоса. Меняются парадигмы коллективного сознания. Радикально меняется «числитель». В числителе социальной дроби на каждом из этих этапов мы обнаруживаем совершенно различные конструкции. Меняются названия страны и народа, этнический состав, соотношения классов и страт, социальных групп, уровень мобильности (вертикальный, горизонтальный), стереотипы, формы государственной идеи, религии, мировоззрения, политические элиты, экономические уклады, семейные отношения, социальные ценности и парадигмы, но все эти различия фиксируются только на уровне логоса. На уровне структуры все элементы сосуществуют — и те, что проявлены и актуальны, и те, что находятся в тени, в потенции. Но это потенциальное бытие есть не небытие, но бытие особого рода.

Возьмем, например, монгольский период. Формально Русь сломлена и практически подавлена монгольским государством «Зо-

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Радикальный субъект и его дубль. М.: Международное «Евразийское движение», 2009; *Он же*. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

лотая Орда». И кажется, русские больше не поднимутся — силы не равны. Русских разделили: одни ушли под литовцев, другие — под монголов. Русских лишили независимости: они стали жертвами другой социальной культуры, с поездками за ярлыками на княжение в ханскую ставку и измывательствами монголов над русскими посланниками. Казалось бы, конец. Но никакой не конец. Просто народ перешел от одного состояния в своей структуре к другому. И именно потому, что *это был не конец*, стала возможной вся остальная часть русской истории. Таким образом, это была лишь впадина, лощина, колея на нашем неизменном пути.

С точки зрения русской структуры все периоды истории сосуществуют и есть сегодня. Мы с вами являемся одновременно современниками русского общества эпохи до неолита и после неолитической революции. Мы собираем грибы и ягоды (хорошо, что не пустые бутылки), читаем детям охотничьи волшебные сказки и видим крестьянские сны (ведь вплоть до начала XX в. в нашем обществе крестьян, являвшихся нашими непосредственными предками, было подавляющее большинство). Мы — одновременно и участники былинной истории и истории раздробленности удельной Руси. Поэтому мы чтим героизм во имя Отечества и с недоверием относимся к эксцессам индивидуализма. Помним мы и тяготы ига, боль потери свободы. Причем ига не только ордынского, но, как писали евразийцы, и ига романо-германского, т. е. оккупации западноевропейским логосом. Мы сохраняем в себе что-то советское, но и что-то купеческое, что-то столичное и что-то провинциальное, что-то московское и что-то санкт-петербургское. Наверное, есть что-то в нашем обществе и демократическое... Что конкретно, правда, сказать трудно.

В нынешний период, который пока явно не состоялся и не имеет выраженных качественных признаков, общество находится, по сути дела, перед выбором — к чему из русской структуры обратиться в первую очередь, какую сторону идентичности воскресить, поднять, а какую задавить и загнать вглубь? Это открытый вопрос.

Глава 5

РУССКОЕ ОБЩЕСТВО И СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ ЕГО СТРУКТУРАМ

Сбой в судьбе бытия: постмодерн и постчеловек

В философии Мартина Хайдеггера есть такое понятие «Seynsgeschichte», которое означает приблизительно «судьбу бытия», т. е. не просто историю, но историю, в которой проявляется самое глубинное бытие мира — историю как проявление высшего онтологического Начала[1]. Хайдеггер считал, что эта «судьба бытия» на Западе выражает себя в становлении европейской философии. «Судьбой» западноевропейского социального логоса стало *преодоление мифа*. Западноевропейский логос таков, что стремится к своей главной цели: представить дробь человеческую (равно как и дробь социальную) только на одном — *горизонтальном* — уровне. Эта западноевропейская судьба — от структуры к керигме, от мифоса к логосу, от коллективного бессознательного к коллективному сознанию. В этом состоит смысл всей западной культуры.

Когда западноевропейская культура (вместе с феноменологами, поздним Витгенштейном, структуралистами, экзистенциалистами) открыла, что ей не удалось в конечном счете полностью избавиться от мифа, возник *сбой* в самой основе этого мышления, в историческом самочувствии «западноевропейского человечества». Этот сбой и это недоумение и называются *постмодерном*.

Нынешняя эпоха постмодерна воплощает в себе глубочайшее отчаяние западных людей из-за того, что перевести весь мифос в логос не удалось, что осталось слишком много коллективного бессознательного и вообще бессознательного в западной культуре. Последним жестом западной цивилизации могло бы являться только создание постлюдей, т. е. киборгов, клонов, мутантов. Смысл их появления на исторической арене в том, чтобы *освободить индивидуума от остатков подсознания, мифа*. Киборг и клон — это носи-

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010; *Он же*. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

тели чистого логоса, лишенные каких бы то ни было связей со структурой. В этом — западноевропейская судьба. Вначале она потеряла Бога (как провозгласил Ницше: «Бог умер»), потом автора («смерть автора» Р. Барта), затем человека (как заявил Бернар Анри Леви, «человек умер»), и теперь она двигается к постчеловеку — чистому индивидууму без подсознания. В этом ее судьба.

Мы (как носители археомодерна) тоже частично соучаствуем в этой судьбе. Мы тоже проходили модернизацию, проходим ее и сейчас, мы технологизируемся, носим европейскую одежду, изучаем европейских авторов в наших институтах и университетах, созданных европейцами и привнесенных в Россию в период ее европеизации.

Россия и Запад: фундаментальное различие судеб

Но принципиальной особенностью русского общества является то, *что его судьба не совпадает до конца с судьбой западноевропейского общества*, что мы прошли на этом пути *лишь определенный отрезок*. И то, что у нас какая-то «неправильная» демократия, на что часто жалуются крайние либералы-западники, является нашим *фундаментальным плюсом* и доказательством того, что, продвигаясь некоторое время в русле западноевропейской судьбы, мы все же не сделали ее своей судьбой. Это значит, что мы в любой момент можем спрыгнуть с поезда, идущего в сторону человеческого клона и тотальной глобализации. А можем и не спрыгнуть. Но все же *можем* и спрыгнуть.

Западные люди — все машинисты, поэтому они спрыгнуть никуда не могут, они часть этого поезда. А для нас это проще, мы — просто пассажиры. Неслучайно на каждом этапе мы пытаемся сделать с этим поездом что-то свое — как в фильме «Где грезят зеленые муравьи» Вернера Герцога об австралийском племени аборигенов, которому подарили самый современный самолет, где они, посвящая этот самолет своим духам, развели в нем священный костер.

Мы относимся к модернизации весьма специфическим образом. С точки зрения структурной социологии судьба бытия русского общества отлична от судьбы западноевропейского мира. Можно даже задаться вопросом, есть ли вообще судьба у нашего общества, или мы существуем просто так? Может быть, и просто так. Пока не будем торопиться с ответом.

Важно только лишь одно: мы совершенно не солидарны по-настоящему с судьбой западноевропейского общества. Если западноевропейское общество, например, достигнет какой-то критической точки, мы можем всегда сказать: мы всегда шли своим путем, и все. Мы — самобытные русские. И этот ответ мы держим наготове в

кармане. Сейчас мы говорим Западу: «Пока нам по пути, временно мы с вами». Но при этом явно готовимся спрыгнуть.

Тут, правда, требуется внимательно смотреть, куда спрыгнуть и что вокруг. И это наше дело — дело социологов и ученых — определить, куда спрыгнуть, потому что иначе можно прыгнуть немножко не туда и сильно ударить голову.

Идея о различии судьбы западноевропейского и русского обществ, у которого сама судьба «поставлена под вопрос», является фундаментальным социологическим моментом. Эту идею важно развить на философском уровне, поскольку носителем судьбы, по Хайдеггеру, является «Dasein», «вот-бытие». Европейский «Dasein» — это одно, а русский — другое[1].

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010; *Он же*. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

СТРУКТУРА СОЦИОГЕНЕЗА РОССИИ

Данный текст, представляющий собой расширенный текст доклада, прочитанного А.Г. Дугиным на заседании Центра проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования[1], помогает лучше понять соотношение констант и переменных в русском обществе.

Формула социогенеза России: константы и переменные

При рассмотрении социальной специфики России, взятой на всем протяжении ее исторического пути, включая все этапы и метаморфозы, мы можем выделить два набора критериев, на основании которых станет возможным корректный анализ ее содержания. В актуальной ситуации это поможет в дешифровке *смыслов* происходящего, а в отношении будущего позволит делать более или менее достоверные *прогнозы*.

Эти критерии можно представить в виде следующей схематической последовательности из четырех логических шагов, в которой фигурируют как *константы*, так и *переменные*.

1. *Этносы* (где славянское ядро — это константа, а неславянские этнические меньшинства — переменные) складываются в *народ* (константа).
2. Народ (константа) производит *государство* (переменная).
3. Государство (переменная) становится *цивилизацией* (константа).
4. Цивилизация (константа) формирует *общество* (переменная).

Это можно назвать «*формулой социогенеза России*».

Итак, мы имеем набор констант и набор переменных.

Можно свести логические этапы российского социогенеза к двум рядам парадигм.

Константы	**Переменные**
россы (славяне)	этнические меньшинства
народ	государство
русская цивилизация	общество

[1] См.: *Дугин А.Г.* Структура русского социогенеза М.: Научный эксперт, 2009. С. 7—25.

Пояснения о константах

Этническое ядро — это совокупность этнических групп (племен, племенных союзов, родовых и соседских общин, родо-племенных образований и т. д.), оно формирует культурный тип народа — его язык, культуру, исторический облик, традицию.

Народ есть исторический *субъект*, наделенный волей и целенаправленностью. В нем корень *преемственности.* Только наличие народа как константы делает возможной *историю* (в противном случае не ясно, *с кем* происходит то, что происходит, и *что* именно происходит, т. к. смысл истории народа лежит в его *собственном* глубинном содержании).

Народ имеет *ядро* (этническую константу) и *периферию* (этнические переменные).

Фиксация культурного типа народа в диалоге с внешними и внутренними *дифференциалами* (международный контекст и внутреннее этническое многообразие) дает *цивилизацию* (неизменный набор основных ценностей — в частности, коллективный характер социальной и политической антропологии, созерцательность, метафора семьи, мессианство и т. д., различимые на всех этапах русской истории). Ее тип — *евразийский* (и по внешним признакам — Россия находится географически между Европой и Азией, и по внутренним, — сочетание европейского и азиатского стилей в культуре народа).

Константы связаны между собой, но далеко не тождественны. Между ними существует определенная последовательность и размерность: начальная (наименьшая по масштабности) константа — это этническое ядро, результирующая (наибольшая по масштабности) — цивилизация; народ находится между ними.

Этническое ядро дает изначальный *жизненный импульс* социогенезу. И этот импульс *сохраняется* на всех этапах его дальнейшего развертывания. Это ядро, будучи константой, наличествует постоянно и постоянно оживляет своей энергией бытие народа. Наглядно это видно в *языке* и преемственности *культурных кодов.* Частично — в фенотипе.

Народ — это этнос (или группа этносов), *вступивший в историю, осознавший время и поставивший себе в этом времени цель*. Народ — этнос, наделенный *миссией*. Этнос живет *в настоящем и в прошлом.* Когда он становится народом, у него открывается *будущее*. Народ добавляет к этносу структуру *упорядоченной воли*, переводит гармоничное этническое бытие в неравновесное историческое деятельное состояние. Этническая энергия в народе обретает фокусировку, из рассеянной становится сконцентрированной, *лучевой*.

Цивилизация — это *продукт масштабного воплощения упорядочивающих энергий народа в развитой, универсально понятной, духовной, материальной, политической, социальной и этической структуре*. Эта структура может утверждаться как внятный *социальный код* в среде разных народов и этносов, которые по тем или иным причинам

будут интегрированы в эту цивилизацию. *Цивилизация выражает в себе универсальную масштабность миссии народа*.

Сразу оговоримся, что данные константы социогенеза применимы не ко всем обществам. Они достоверно описывают логику и этапы русской истории, у других народов и культур процессы социогенеза могут развиваться иначе. Это не всеобщее правило, но следствие индуктивного эмпирического анализа России и русского общества.

Пояснения о переменных

Переменными являются в русском социогенезе *этнические меньшинства*. Их количество, структура и номенклатура постоянно меняются. Одни приходят, другие уходят. Третьи помышляют о том, как выйти. Поэтому они и отнесены к разряду переменных. Одну этническую картину мы встречаем на первом этапе социогенеза, у истоков Киевской государственности. Другую — в расцвете Киевской Руси. Третью — на «удельном» этапе. Четвертую — в условиях Золотой Орды. Пятую — в Московской Руси и параллельно ей развивавшейся Руси Литовской. Шестую — в Руси XVII в. Седьмую — в Империи Петра. Восьмую — в XIX в. Девятую — в СССР. Десятую — сейчас. В каждой из этих картин фигурируют разные этносы. Список этносов, входящих в каждую из этих мозаик, был бы огромен, а изменения в нем — велики.

Этносы трансформируются, раскалываются, сливаются, отходят, приходят новые и т. д. И на всем протяжении этногенез вращается вокруг определенной четко *фиксируемой оси*, состоящей из восточных славян, которые и формируют *нормативную этноидентичность всего целого*.

Следующей переменной является *государство*. Государство за тысячу лет русской истории не раз меняло и свое *название*, и свою *идеологию*, и свои *границы*, и свое *содержание*, и свою *политическую систему*, и свой *экономический* уклад, и свою *правовую* модель. Оно по-разному называлось и представляло собой разные реальности.

Государственность была постоянно, государство же менялось. Всякий раз государство заново запускал *народ*. Он есть воплощение государственности, но не государства. Государство есть продукт *отчуждения* от народа. Это механическая модель, надстраиваемая *над* органическим целым.

Государство — это конкретная и формализованная (через право, законы, власть, территории) система, которая представляет собой набор критериев, отвлеченных от непосредственно народной стихии. В этом государство близко цивилизации. Но в отличие от цивилизации государство и его порядки *преходящи и временны*, могут быть изменены и перестроены по стечению исторических обстоятельств или по воле народа. Цивилизация же неизменна и не зависит от коротких исторических циклов.

Каждое новое созданное народом (константа) государство (от Киевской Руси до современной РФ) проецировало («вниз» или «назад») на народ *нормативную* модель на основе своих представлений о том, ка-

ким оно хотело видеть образцовое устройство. Это и есть *общество* (социум). *Общество есть продукт проекции государством на народ нормативного социального императива*. Общество всегда отчасти *народно* (спонтанно, органично — и в этом постоянно), отчасти *государственно* (искусственно, механистично — и в этом переменчиво). На каждом историческом этапе социогенеза мы имеем дело с *разным обществом*. Это является основанием для отнесения общества к переменным.

Переменные представляют собой крону, меняющуюся от сезона к сезону, тогда как постоянные можно уподобить вечно растущим корням.

Версии государства

Мы перечислили версии этнических картин. Другая переменная — государство — менялась по следующей цепочке исторических трансформаций:

Киевская Русь (приход аллогенной княжеской элиты — интеграция восточнославянских и финно-угорских племен — принятие христианства, централизация) — *удельная Русь* (дезинтеграция на княжества, децентрализация) — *вхождение в Орду* (татарская элита — продолжение раздробленности — постепенный подъем Москвы) — *Литовская Русь* (русско-литовская, позже польско-литовская элита, позже ситуация католического гнета с частичной утратой православной и русской идентичности) — *Московская Русь* (русская монархически религиозная элита — Святая Русь, Третий Рим — пик исторического самосознания) — *реформы Петра* (германская элита — светская Российская империя — империализм — колонизация) — *СССР* (преимущественно инородческая, часто еврейская, большевистская элита — советская идея — экспорт коммунизма в планетарном масштабе) — *РФ* (невнятная постсоветская элита — утрата мирового и регионального влияния — либеральная демократия).

Все эти государства, к которым можно добавить серию ранних городов-государств и зоны казацких «республик», имеют между собой мало общего, если сравнивать их друг с другом формально. Преемственность и историчность их обеспечивалась за счет констант, лежащих в *иной* области, — за счет этнического ядра, народа и цивилизационных признаков.

Сводная схема

Поместим эти данные в общую таблицу (см. с. 55).

Версии общества

Другая переменная — общество — менялось по следующей исторической цепочке:

Свободные славянские *общины* — *закрепощаемые* княжеской властью свободные славянские *общины*, с постепенно возрастающим осознанием народного единства — закрепощаемые славянские

Периоды русской истории	Государство	Элиты	Преобладающая страта (массы)	Идеология (религия)	Политика	Доминирующий в государстве этнос
Киевский период	Киевская Русь	Великокняжеская дружина, земское боярство, вече	Свободные землепашцы	Язычество, христианство, двоеверие	Централизация	Поляне и их соседи
Удельная Русь	Восточно-славянские княжества и города-государства	Княжеские дружины, вече	Свободные землепашцы	Христианство, двоеверие	Раздробленность	—
Монголо-татарский период	Золотая Орда (Улус Джучи)	Монголо-татарская знать, русские князья	Свободные землепашцы	Ордынский порядок, православная идентичность	Подчинение монголам, усвоение имперских навыков	—
Литовская Русь	Литовское, позже Польско-Литовское княжество	Литовско-русская, польско-литовская знать	Угнетенное крестьянство, казачество	Православная идентичность при католическом гнете	Сопротивление угнетателям, впитывание европейско-католических начал	Поляки, литовцы
Московская Русь	Московское царство	Русский царь, боярство	Черносошенные (государственные) крестьяне, начало закрепощения	Москва — Третий Рим, Русское Православие, универсальная миссия русских	Построение Всемирного Православного Царства	Великороссы
Петровская Российская империя	Российская империя	Русский царь, дворянство, рост иностранной знати	Крепостные крестьяне	Секуляризация, вестернизация, модернизация	Светский империализм европейского образца	Великороссы
Романовская империя XIX в.	Российская империя	Царь, дворянство	Крепостные крестьяне	Православие, самодержавие, народность	Расширение влияния России и поиск идентичности, модернизация	Великороссы, малороссы, белорусы (россы)
Советский период	СССР	Большевики	Трудовой советский народ	Коммунизм, марксизм, атеизм	Построение социализма, коммунизма, мировая революция	Великороссы, малороссы, белорусы (рост тюркского фактора)
Современный период	Российская Федерация	Чиновники, олигархи	Люмпены	—	Сохранение статус-кво	Великороссы

общины, в процессе *христианизации* и воцерковления все более сознательные в отношении народной и религиозной *миссии* — перенимающие некоторые *ордынские* социальные институты (организация общества как войска) закрепощаемые славянские *общины*, сплоченные Православием и ностальгией по потерянной государственной независимости (суверенитету) — *тотальное* общество с преобладанием *крестьян с ориентацией на тягловый идеал всеобщего* спасения через религию и государство с яркими *мессианскими* чертами — жестко *сословное* общество *светского* образца, лишенное религиозной миссии, с четким выделением социального типа *элиты* и социального типа *массы* окончательно закрепощенных (несвободных) крестьян (вплоть до различия языка, обычаев, формы одежды и т. д.) — *советское общество*, основанное на идеалах равенства, интернационализма, коммунистического мессианства, тоталитарное и мобилизованное — *либерально-демократическое общество*, индивидуализированное, расслабленное, вестернизированное, лишенное цели и смысла, ориентированное на личную карьеру, комфорт и материальное благополучие.

Политэкономические формы нерелевантны

Политэкономические формы соответствовали каждому из изданий общества и являлись эпифеноменом социальной структуры. Государство есть средоточие политики. Оно же влияет в огромной степени на регламентацию экономических процессов. Но часть политической воли сосредоточена в обществе, которое и является главным экономическим актором. Поэтому экономические периоды русской истории являются функциями от государственных и социальных периодов, а не чем-то самостоятельным. Марксистский детерминизм смены формаций к русской истории абсолютно неприменим, а продолжать по инерции привлекать его для исторического анализа совершенно иррелевантно и анахронично (ненаучно).

Необходимо поставить во главу угла и сделать приоритетным *социологический* подход к истории. Только он позволит корректно описать социогенетический процесс России.

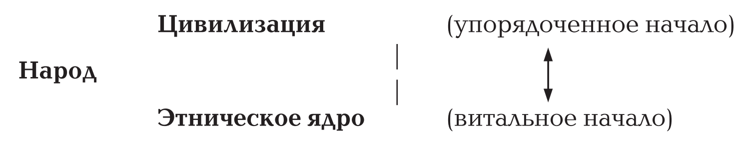
Русская ось

Обратимся снова к нашей первой формуле четырех логических шагов российского социогенеза. Теперь, определив, что мы понимаем под константами, а что под переменными, мы можем описать ее следующим образом.

Три константы образуют иерархическую структуру, которая имеет перманентный, архетипический характер; она — относительно — атемпоральна.

Этническое ядро русских – русский народ – русская цивилизация.

Можно представить ее как вертикаль, где внизу располагается *витальный*, жизненный полюс, а вверху — *рациональный* и концептуальный.



Русская ось констант

Эту схему можно назвать «русской осью». Вдоль этой оси циркулируют энергии жизни и культуры, средоточением которых является *народ*.

Цивилизация и государство

Но народ не порождает цивилизацию напрямую (по меньшей мере, в нашей истории). Он создает *прежде* государственность или серию государственных форм, государств. Цивилизация является для всех этих государств *общим знаменателем*. Все они, составные части этой цивилизации, несут на себе ее отпечаток. Это можно отразить на следующей схеме:



И на другой:

Государство 1 / Русская цивилизация   Государство 2 / Русская цивилизация   ...   Государство N / Русская цивилизация

На этих схемах везде под «государством» следует понимать либо то или иное государство, созданное русским народом, либо иное государство, в котором он волей судьбы оказался (например, Золотая Орда или Польско-Литовское королевство).

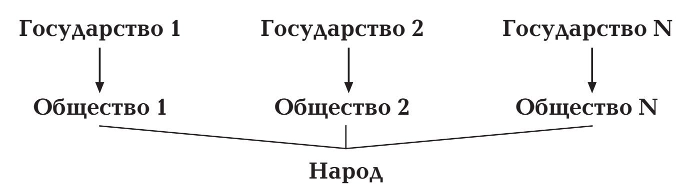
Государство концептуально формализует общество. Поэтому можно говорить, что каждому государству, которое существует в русской истории, соответствует одна и та же цивилизация, проступающая сквозь него *по-разному*. Иногда это происходит *прямо* (как в Московской Руси, особенно в период правления Ивана IV), иногда *косвенно* (как в XIX в. или в СССР). В некоторых случаях государство может быть в *прямой оппозиции* этой цивилизации (как, напри-

мер, в Смутное время или в эпоху Елизаветы и Анны Иоанновны в XVIII в.). В любом случае *русское государство всегда так или иначе коррелировалось с русской цивилизацией*, открывало тот или иной ее аспект.

Дробь общество/народ

С типами общества мы имеем следующую картину. На сей раз общим знаменателем является *народ*. Он остается константой независимо от того, какой тип общества утверждается как нормативный в условиях того или иного государственно-политического режима.

Это можно схематически представить так:



Или иначе:

Общество 1 / Народ   **Общество 2 / Народ**   **Общество N / Народ**

Эти схемы чрезвычайно важны для построения корректных моделей российского социогенеза. В частности, на второй схеме наглядно видно, что любой исторический социум России — как древний, так и настоящий (а с определенной долей вероятности — и будущий) — может быть рассмотрен на двух уровнях: со стороны числителя и со стороны знаменателя условной «дроби» *общество/народ*. Со стороны числителя мы будем иметь дело с более *рациональной* и логически оформленной структурой, сопряженной с государством, правящей идеологией, правовой и административной системой, хозяйственным укладом и т. д., а со стороны знаменателя — с живой, спонтанной и волевой одновременно инстанцией, упорно направляющей социальную жизнь к реализации изначальной миссии и *перетолковывающей* эту миссию сквозь формальные социальные установки (подчас вопреки им). Особенно наглядно это видно в сравнении православно-монархической модели Российской империи XIX в. с Советской Россией. Полярно противоположные общества (сословное и бесклассовое), существующие в рамках радикально различных типов государства, оживляются *общей мечтой* — в одном случае оформленной в терминах православной эсхатологии и славянофильской философии, в другом — в терминах марксистской коммунистической утопии. *Оба общества фундаментально различны в числителе и тождественны в знаменателе.*

Социогенез и анализ актуального российского общества

Описанная нами в самых общих чертах модель социогенеза российского общества имеет большое значение для исторического анализа основных силовых линий развития России и русского народа. Еще более оперативна она для корректного описания и понимания процессов, протекающих в настоящем.

На данном историческом этапе на наших глазах происходит становление и закрепление *нового* (для русской истории) *типа государства* (РФ) — либерально-демократического, современного западного образца — и попытки искусственного конструирования со стороны этого государства *нового типа общества* — гражданского, либерального, индивидуалистического, гедонистического, эгоистического и потребительского, соответствующего западным социальным стандартам. Государство стремится превратить народ с его этническими составляющими в *буржуазную нацию*, т. е. в *однородную массу*, объединенную гражданством, системой права и соучастием в общем политэкономическом процессе.

Такой тип государственности и социальности входит в противоречие с константами русской истории — с народом, его русским ядром, с русской цивилизацией, основанной на несовместимой, *контрарной* ценностной системе. На предыдущих этапах истории такие попытки навязать народу тип общества, полностью противоположный его структуре, предпринимались только в периоды Смутного времени или «бироновщины» и заканчивались либо постепенным *возвратом* к константам, либо *коллапсом* государственности и началом нового цикла.

Однако длительность провальных экспериментов правящих государственных элит над народом заведомо определить невозможно. Смутное время длилось 15 лет (1598—1613), постпетровское правление не обрусевших европейцев — около 40 лет (от Елизаветы до второй половины царствования Екатерины Великой), Февральская революция продержалась полгода. Российская Федерация подходит ко второму десятку.

Противоречия между константами и переменными в сегодняшней России

Несовместимость формально декларируемого российской элитой курса на вестернизацию, либерализацию и модернизацию российского общества с набором констант можно описать несколько шире. Естественно, это противоречие затрагивает только переменные (это явствует из самого определения констант и переменных).

Современное Российское государство и его Конституция строго калькируют западные образцы с точки зрения институтов власти, права, политической системы, экономического уклада. Переменная государства ориентируется на матрицу *иной* цивилизации, не русской и не

евразийской, но, напротив, *западной и атлантистской*. Конечно, эта калька не абсолютна, и коды русской цивилизации продолжают свою работу. Но приходится при этом перетолковывать совершенно чуждый и внешний язык политической демократии и экономического либерализма на привычные интуитивные формы. Ярче всего это видно в отношении фигуры Владимира Путина. Сам себя он мыслит, по его словам, как «менеджер», а с цивилизационной точки зрения он — «царь» и полновластный легитимный правитель.

Другая переменная — этнические меньшинства. В 90-е гг., в период распада СССР и формирования Российской Федерации мы были свидетелями того, как целая серия этносов бросилась врассыпную от России и поспешила создать свои собственные государства. Меньшинства попытались повторить это и в пределах России, что вылилось в парад внутрироссийских суверенитетов национальных республик (Татарстан, Башкортостан, Коми, Саха) и в кровавый конфликт в Чечне, который удалось погасить ценой огромных жертв. В эпоху ослабления народа этносы-попутчики предпочли максимально дистанцироваться от него (доказав тем самым *переменный* характер своего соучастия в общей истории).

И наконец, третья переменная — современное российское общество — кроится по западным образцам общества гражданского, абстрактного и никак не связанного (по меньшей мере, в теории) с народными корнями и этнокультурными закономерностями.

Получается, что существующий политический режим и набор переменных, с ним связанных (государство, этническая мозаика и гражданское общество), находится *в прямой оппозиции историческим константам*, которые — если их принять во внимание — продиктовали бы совершенно *иные* — жестко альтернативные — модели и для государства, и для этнической структуры, и для социального устройства.

Данный анализ вскрывает глубинное противоречие современной России на уровне социальных структур. Это противоречие давно привело бы к непоправимой катастрофе, если бы оно не уравновешивалось *непрерывной работой констант*, смягчающей разрушительные процессы на уровне переменных. Особенно это стало заметно при Путине, который разрядил ситуацию между либеральным западничеством элит и консервативными ожиданиями масс, частично и «де-факто» (но не «де-юре») пойдя навстречу этим ожиданиям после строго антинародного, антиевразийского и антирусского периода правления Ельцина. Это дало социальной системе дополнительную устойчивость. Но при этом ни в коей мере *не сняло фундаментальных противоречий.*

Нынешний период, таким образом, есть *законсервированный* (отложенный, отсроченный) кризис, но далеко еще не обращение к консерватизму (константам) как к пути выхода из него. В эпоху президентства Медведева эти противоречия снова стали постепенно нарастать.

Попытки осуществить новую волну либерализации, модернизации и вестернизации закономерно ведут к новому обострению.

«Партия констант» и «партия переменных»

Можно сказать, что в современном российском обществе есть две гипотетические неформальные «партии» — *«партия констант»* и *«партия переменных».*

«Партия переменных» стоит на стороне либерально-демократической государственности, гражданского общества и проведения такой этнической политики, в которой значение великорусского этнического ядра было бы занижено, а стремлениям этнических меньшинств к самоопределению был бы дан зеленый свет. Альтернативным сценарием той же самой «партии», ведущей пусть другим путем, но к той же цели, является создание «*российской нации*» (которой никогда исторически не существовало и попытки создания которой привели бы к полной нивелировке этносов — и великоросского, и всех этнических меньшинств). Эта «партия» сегодня преобладает в политической *элите*.

«Партия констант» в элите представлена слабо и эпизодически, но имеет своей опорой *широкие слои населения*. Здесь мы сталкиваемся с интуитивным ощущением того, что Россия — это самостоятельная цивилизация («русская» или «евразийская» — так уверенно в последние 10 лет без колебаний отвечает более 70 % россиян на сформулированный именно таким образом вопрос ВЦИОМа); что народ имеет историческую миссию, которую ему надлежит исполнить; и что этот народ в своем ядре опирается на великоросский этнос, сформировавший осевую идентичность — язык, культуру, психологический и духовный тип, но открытый тем этносам, которые готовы и желают связать с ним его судьбу и стать частью единого народа.

Путинская модель политического управления базируется на компромиссе между двумя «партиями», каждая видит в Путине своего представителя. С Медведевым ситуация несколько изменилась, т. к. его «имидж» более соответствует классическому представителю «партии переменных».

Прогноз будущего социальной системы России

Кратко сформулируем прогноз. Теоретически можно рассмотреть три варианта дальнейшего функционирования России как системы.

Первый случай описывает ситуацию, когда *верх возьмет «партия переменных».* Это означает, что тенденции либеральной демократии, модернизации, гражданского общества, вестернизации, экономического либерализма и этносепаратизма возобладают над сдерживающими силами русских констант. В такой ситуации нас ждет *крах российской государственности.*

Отдаляясь от констант, власть будет расшатывать почву у себя под ногами, а элиты снова, как в 90-е гг., вступят в фазу нагнетания кон-

фликта с массами. Одно это в условиях экономического кризиса и нерешенности множества социальных задач, а также при учете полиэтнической системы Российской Федерации может стать путем к политическому коллапсу и распаду страны. В 90-е гг. XX в. с СССР произошла точно такая же трагедия, притом что система была более консолидирована и больше отвечала константам, чем заимствованная с Запада либерально-демократическая модель.

Сюда же следует добавить два дополнительных фактора: *давление со стороны США*, которые по стратегическим соображениям кровно заинтересованы в ослаблении России, а значит, будут затрачивать серьезные усилия на ее дальнейшую дестабилизацию, и *сам процесс глобализации*, который ведет к планетарному распространению западной модели общества и демонтажу национальных государств. Двигаясь по пути модернизации, Россия движется *прямо к собственной самоликвидации* (точно так же, как «ускорение» Горбачева только ускорило конец СССР). Самым «модернистским» («современным») является отказ от государственности как таковой и интеграция в «единое человечество» под управлением «мирового правительства».

Второй вариант состоит в том, что политическая система остается прежней, но постепенно меняет смысл, насыщаясь все более и более элементами русской цивилизации. Можно назвать этот случай «*обрусением*» режима. Пока — по крайней мере, в период президентства Путина — события развертывались именно по этому сценарию, что обеспечивало системе определенную (хотя и относительную) устойчивость. Данная версия сводится к замораживанию всех процессов в обществе, которое консервируется как оно есть — в полубольном-полуздоровом состоянии.

И наконец, третий вариант, довольно маловероятный на сегодняшний день, теоретически состоит в победе «партии констант» и построении совершенно *иной* государственности, укорененной в евразийской цивилизации, с опорой на русский народ и те этносы, которые солидарны с его судьбой и с новой формулировкой исторической миссии для XXI в. Этот сценарий не гарантировал бы нам легкой жизни, но зато поставил бы наших современников на один уровень с предками, которые в течение долгих веков шли к *великой цели*. И шли не для того, чтобы их потомки отказались от ее достижения.

РАЗДЕЛ II
АРХЕОМОДЕРН КАК БАЗОВАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА. ОТСУТСТВИЕ РУССКОЙ КЕРИГМЫ. РУССКАЯ СТРУКТУРА

Глава 6

ПОНЯТИЕ АРХЕОМОДЕРНА. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ СМЫСЛ

Археомодерн и псевдоморфоз

Здесь мы поговорим об уточнении понятия русской дроби — об *археомодерне*. У нас есть несколько материалов на эту тему, в частности книга «Радикальный субъект и его дубль», где представлена большая глава об археомодерне[1]. Я также прочитал несколько лекций на эту тему[2]. Философскому разбору этого понятия посвящен, в значительной степени, второй том нашего двухтомника о Мартине Хайдеггере[3].

Здесь нас интересует археомодерн не просто как философский концепт, а как *инструмент социологического исследования*. Надо сказать, что именно изучение археомодерна привело нас к развитию структуралистской топики социологии, которая легла в основу курса «Структурная социология» и затем книги «Социология воображения»[4], в которой этот курс полностью описан.

Итак, что такое *археомодерн*? Для того чтобы этот термин не сбивал никого с толку, можно указать на его аналог в естественных науках — «псевдоморфоз». Этот термин ввел Освальд Шпенглер в книге «Закат Европы»[5], где псевдоморфоз, заимствованный из минералогии образ, означает вмешательство в естественный процесс кристаллизации минералов некоторых спонтанных и внешних по отношению к этому процессу явлений, в частности, извержения вулкана. Кварцевая или гранитная структуры горной породы складываются постепенно, в течение очень долгого времени, но если неожиданно происходит извержение вулкана, логика кристаллооб-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

[2] Лекция «Археомодерн и русское коллективное бессознательное» http://www.evrazia.tv/content/russkoe-kollektivnoe-bessoznatelnoe-lektsiya-aleksandra-dugina; Лекция «Образование и археомодерн» http://www.evrazia.tv/content /alieksandr-dughin-postmodiernizatsiia-obrazovaniia-idiot-ochien-bystro

[3] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

[4] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. М.: Академический Проект, 2010.

[5] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993.

разования нарушается. Экстраординарные внешние факторы заставляют кристалл развиваться иначе, чем обычно, и там, где должны были бы образовываться прямые связи, возникают искривления, искажения и деформация. Это и есть *псевдоморфоз*. Свободное развитие кристаллической решетки приводит к образованию кристалла. Псевдоморфоз случается в тот момент, когда естественное развитие кристалла нарушается внешним воздействием, замедляющим или искажающим этот процесс.

Псевдоморфоз как явление по аналогии с областью минералогии применяется Шпенглером и к обществу. Соответственно, он означает ситуацию, когда естественное развитие общества нарушается внезапным вторжением чужеродных элементов, искажающих его внутреннюю структуру, процессы становления, развития и естественных циклов.

«Псевдоморфоз» Шпенглера является синонимом того, что мы называем «археомодерном». Любопытно, что Шпенглер в «Закате Европы», приводя пример социального псевдоморфоза, говорил именно о петровской России. Наверное, можно было бы ограничиться понятием «псевдоморфоз», которое, кстати, в переводе с греческого означает «ложная форма» (μορφη — форма, ψευδος — ложный). Но, с другой стороны, это понятие чисто отрицательное и не позволяет концептуально схватить рассматриваемое явление. Изучая явление псевдоморфоза в социуме, мы предполагаем логически последовательное развитие модели общества, но видим в какой-то момент, что из-за вмешательства постороннего фактора происходит сбой параметров, искривление траектории, нарушение развертывания циклов и т. д. При этом нам не известно, что и как произошло, мы просто фиксируем факт искажения социальных систем и прекращения их нормального функционирования.

Археомодерн описывает тот же процесс, тот же сбой, но в его глубинном измерении, с повышенным вниманием и к «архаической», и к «модернистической» составляющей. *Археомодерн — это форма такой социальной дроби, в «числителе» которой стоит модерн, а в «знаменателе» архаика.* Сверху модерн, а снизу архаика.

Модерн

Архаика

Схема 6. Археомодерн

Модерн как пик истории бытия. Гегель

Что такое «модерн»? На латыни «modernus» означает «современный». В русском языке существуют два значения понятия «*современное*». Первое значение строго соответствует латинскому

понятию «contemporalitas», дословно — «то, что случается сейчас, сегодня, в то самое время, в котором помещается рассказчик и слушатель, диктор и зритель, писатель и читатель».

Второе значение «современности» указывает на определенный период в истории человечества, в который западноевропейское общество вступило после эпохи Возрождения. Это синоним Нового времени, а также общества, культуры, политики, экономики, стиля, которые стали преобладающими в Западной Европе в Новое время. Новое время и есть «модерн».

Западноевропейская история на обозримом промежутке времени двигалась в сторону модерна. Модерн представляет собой логический пик западноевропейской истории, как она сама себя осмысляет. Хайдеггер говорил о таком явлении, как «судьба бытия». Именно как «судьбу» он понимал историю, утверждая, что в западноевропейской истории есть цель и смысл. И когда наступает эпоха Нового времени, эпоха Просвещения, осуществляется не просто одна из возможных версий развития европейской истории, но реализуется ее предназначение, достигается ее цель. Все тенденции, существовавшие и ранее, приходят в фокус, история становится все более и более «историчной».

Ярче и полнее всего это описал Гегель в своей философии истории[1], где он описывает процесс возникновения западноевропейского модерна как последний этап развития абсолютной идеи, предшествующей существованию космоса. В начале всего, говорит Гегель, существует абсолютная идея, которая самотождественна, но не познана. Для того чтобы познать себя, она диалектически отвлекается, отчуждается от самой себя, превращается в объективный мир и далее начинает через человеческую историю снова собираться в нечто целое, но уже в форме субъективного духа, т. е. становится познанной. Окончательно это случается в Новое время на Западе и получает высшее воплощение в просвещенной (прусской) монархии. Затем история должна закончиться.

Для чего создан мир? Для того чтобы западноевропейский профессор, например, из Гейдельберга, Базеля или какого-нибудь другого европейского города стоял на кафедре и внушал аккуратным немецким студентам историю возникновения человечества и мира из Абсолютной идеи. И глядя поверх голов присутствующих в зале, поверх природы, поверх других народов, поверх стран и континентов, такой немецкий профессор осознает ход истории, ощущает свою причастность к ней, свое место в ней — от Древней Греции до последних лет. Стрела времени обращена к нему, проходит сквозь него, сквозь его разум, его культуру, его знания, его логику. Он есть

[1] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб., 1993.

выражение субъективного духа, последний момент его диалектического становления.

Последующие за Гегелем философы прикладывали эту историческую концепцию и к другим социальным формациям (Маркс — к коммунизму[1], А. Кожев[2] и Ф. Фукуяма[3] — к либерализму), видя пик истории не в монархии, как Гегель, а в иных социально-политических типах общества.

В любом случае в этой перспективе, которую так или иначе разделяет большинство людей западноевропейской культуры, история бытия, история космоса имеет своим последним и высшим моментом *наступление западноевропейского модерна*.

Телеология модерна

«Современность» *социологически* следует понимать именно *как модерн* (т. е. во втором значении слова). Поэтому «современность» как модерн относится к вполне определенному типу общества, который по отношению к нашей современности может располагаться как в прошлом, так и в будущем. В некоторых обществах модерн наступил и длится, в других — уже закончился, в третьих — еще не начинался. Во всех случаях необходимо соотносить рассматриваемое общество с социологической и философской периодизацией западноевропейской истории.

Если мы рассмотрим эту историю, то можем сказать, что судьба западноевропейского человечества в эпохи, предшествующие модерну, была *не до конца* проявлена. То есть периоды, предшествовавшие Новому времени, были не до конца модерном. Отсюда термин «премодерн», которым обозначают все, что предшествовало модерну. Если принимать западную модель общества за универсальную (что на самом деле неверно, но в чем уверены сами европейцы и все те, кто находится под их культурным влиянием), то аналогичная формула подходит и для социологической классификации всех обществ: они могут пребывать как в парадигме «премодерна» (это то же самое, что и социологическое понятие «традиционное общество»), так и в парадигме модерна, и даже в парадигме постмодерна (в той ситуации, когда «современность» уже завершилась и уступила место чему-то иному, что можно условно назвать «постсовременностью»).

Эпоха Декарта — это модерн, а эпоха Фомы Аквинского — это премодерн. В XXI в. на Западе начинается следующая эпоха — постмодерн.

---

[1] См.: *Маркс К.* Капитал: В 2 т. М.: Терра, 2009.

[2] См.: *Кожев А.* Понятие власти. М.: Праксис, 2006.

[3] См.: *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ, 2004.

Понятие «модерн» — социологическое понятие, которое описывает особый тип общества. Мы уже говорили о том, что для западноевропейской истории модерн есть пик судьбы, «телос» истории. Западноевропейская история мыслится «*телеологически*», она осмысляется как таковая, проживается как таковая и транслируется другим как таковая. По-гречески «τελος» — это «цель». Телеология — это принцип, впервые введенный Аристотелем на основании его учения о природе движения и естественных местах, в котором утверждалось, что у каждой вещи есть свой «телос», некая цель, которую вещь несет в себе, двигаясь к этой цели. И именно эта цель определяет бытие вещи и ее движение. Вещь, по Аристотелю, существует в первую очередь не только потому, что у нее есть причина, а потому, что у нее есть цель. Отсюда понятие о causa finalis, т. е. о «целевой» причине. Западноевропейская история отвечает не столько на вопрос «почему», сколько на вопрос «зачем», «для чего», «куда».

В модерне сбывается «телос» Запада. Поэтому сегодня вполне можно сказать, что модерн есть мера всех вещей, как в древности софист Протагор утверждал, что мерой всех вещей является человек (правда, в модерне именно человек оказывается в центре, но только человек современный, человек модерна).

Телеология западноевропейской истории основана на важнейшем подразумевании того, что модерн вырастает прямо и непосредственно из логики всей истории Запада, т. е. из западного премодерна. Он естественным образом вытекает из структуры западного общества и выражает собой те тенденции, которые составляли ранее сущность западной культуры. Путь к модерну шел через преодоление и изживание собственной европейской архаики, и между модерном и архаикой существовали строго антагонистические отношения. Модерн утверждался за счет архаики, по мере победы над ней, по ходу ее упразднения. В этом был смысл Запада: модерн утверждался вместо архаики, вытесняя и разрушая ее парадигмы, уничтожая ее. Рождение модерна можно уподобить рождению бабочки из кокона: чтобы бабочка родилась, гусеница (премодерн) должна умереть. Если гусеница не умрет, бабочка не родится.

В полноценном модерне нет места архаике.

Западное общество Нового времени в своем нормативном состоянии не является обществом археомодерна — это социологическая и историческая аксиома.

Модерн и техника

Попытаемся объяснить термин «археомодерн» от противного. Западноевропейское общество никогда не являлось обществом археомодерна. Фундаментальная социологическая топика этого

общества представляет собой однонаправленное движение от архаики к модерну, что составляет смысл и содержание западноевропейской социальной истории. При этом каждый шаг западного общества от архаики к модерну делается последовательно и логично, и в каждом таком последующем *шаге все меньше архаики и все больше модерна*. И так веками — сто, двести, тысячу лет.

Разумеется, иногда история осциллирует, историческое время то затормаживается, то развивается стремительно. Эпоха Французской революции, например, была неистовым броском к модерну, резко ускорившим предшествующий ритм движения. Иногда, наоборот, случаются остановки: например, англичане пытаются замедлить наступление модерна либеральным консерватизмом (типичный пример — Эдмунд Берк[1]). Но как бы сложна и полна противоречий и неувязок ни была конструкция западноевропейской истории, смысл ее глубинной, фундаментальной топики заключается в неотвратимом движении *от архаики к модерну* или от мифоса к логосу[2].

В этом смысле показательна структура западноевропейских городов, многие из которых все еще несут в себе остатки архаики, напоминающие о сословном обществе, влиянии церкви, феодальных отношениях: сохранилась центростремительная структура построек и магистралей; подчас аристократическая часть города возвышается над кварталами простолюдинов. Но если посмотреть на американские города, построенные в эпоху уже состоявшегося модерна, мы увидим структуры, созданные по квадратно-гнездовому методу: улица номер 568 строго перпендикулярная улице номер 567, и т. д. Эти города созданы в духе модерна и вместе с модерном: американцы не модернизировали свою архитектуру, отталкиваясь от архаики, а сразу создавали модерн. Их города воплощают модерн и являются последовательным выражением чисто рационального позитивистского начала.

Топика западноевропейского общества определяется фундаментальной парадигмой — *модерн как судьба*.

При этом в центре модернизации стоит понятие техники. Техника, по Хайдеггеру, воплощает в себе силовую линию европейской истории. Техника не нейтральна, она духовно и философски нагружена абсолютным значением. *Человек Запада есть человек технический*, обращающийся к миру через свой разум и свою волю, воплощенные в инструменты господства над бытием. В технике выражена суть модерна. Техника не случайность или акци-

---

[1] См.: *Lock F.P.* Burke's Reflections on the Revolution in France. London: George Allen & Unwin, 1985.

[2] См.: *Vernant J.-P., Vidal-Naquet P.* La Grèce ancienne. Tome I: Du mythe à la raison. Paris: Le Seuil, 1990; Tome II: L'espace et le temps. Paris: Le Seuil, 1991; Tome III: Rites de passage et transgression. Paris: Le Seuil, 1992.

денция развития, но нерв европейского социального времени. Можно сказать, что именно техника является сущностью модерна как явления. Через прикосновение к технике мы прикасаемся к модерну и к Западу, подвергаемся модернизации и вестернизации. Человек технический — это всегда человек европейский или европеизированный.

Сложности в понимании археомодерна

Итак, смысл западного общества состоит в том, что его модернизация проистекает из него самого, из его логики, из его внутренней структуры; и модерн, а также техника являются его судьбой.

А что же такое тогда археомодерн или псевдоморфоз?

Мы показали, чем является модерн для западного общества. Археомодерн как нечто качественно отличное может быть определен как общество, чьей судьбой модерн не является, но при этом в это общество внедряется, в нем присутствует, не изменяя и не упраздняя его архаические основания. В археомодерне модернизация не вытекает из логики становления самого общества, из его начал (αρχη), из его циклических закономерностей. Эта модернизация оказывается навязанной извне.

В том, как толкуют логику западноевропейской истории сами люди Запада, главным является утверждение о последовательности исторических периодов. Эта последовательность осмысляется телеологически как кульминация всего исторического процесса — как развитие основных, заложенных в истоках западного общества (Греция и Рим) предпосылок. Но другие общества развивались по своему пути, основывались на иных предпосылках и имеют совершенно иную периодизацию. Когда на эти иные основания, не ведущие напрямую и естественным образом к модернизации, накладывается влияние Запада, происходит явление *псевдоморфоза*.

Вся сложность в понимании археомодерна состоит в том, что западная цивилизация является чрезвычайно агрессивной в культурном, идеологическом, интеллектуальном и технологическом планах и излучает уверенность в том, что судьба Запада является судьбой для всего человечества, что другого исторического пути, кроме как пути к модерну, нет и не может быть, а все остальные (незападные) общества лишь застряли где-то на предыдущих этапах истории. Это излучение европейского универсализма настолько сильно и наше общество настолько давно находится под его влиянием, что нам трудно представить себе, что могло бы быть как-то иначе. Пока мы не отвлечемся от этого гипноза, мы не сможем всерьез приступить к изучению «русского общества» и его социологии. Ведь если судьба Запада универсальна и ее предстоит повторить всем осталь-

ным народам Земли, то существует только одно общество — западное, и есть только одна социология — западная, а любые отклонения от Запада есть не нечто самостоятельное и самобытное, но лишь отставание, промедление, упрямство и варварство.

Чтобы понять феномен археомодерна, необходимо осознать, что претензия Запада на универсализм является *волюнтаристским утверждением*, опровергаемым научными наблюдениями за структурами незападных обществ, необоснованной претензией, пытающейся возвести фактор силового и технологического превосходства (что неоспоримо) в статус историко-философского, морального и цивилизационного норматива.

Запад и его цивилизация во многих отношениях оказывается сильнее и эффективнее других. Но сила и эффективность далеко не во всех культурах являются высшими ценностями. Тут можно вспомнить высказывание святого благоверного князя Александра Невского: «Братья! Не в силе Бог, а в правде!» Запад стремится придать логике своего социального развития статус «всеобщей правды», но аргументирует это фактической силой и техническим могуществом. То, что другие цивилизации не делают культа из материального могущества и технического развития, т. е. не идут в своей естественной логике развития в сторону модерна, вовсе не обязательно интерпретировать как «отставание» и «регресс», как «нецивилизованность» и «объективное несовершенство». Это может быть и в большинстве случаев является вопросом *сознательного выбора*.

У незападных обществ иная судьба, иные ценности, иные ориентиры, иное время, иные цели. Все они согласуются с их собственной архаикой, с их началами, вытекают из этих начал и далее развиваются по заложенным в этих началах принципиальным сценариям. Разные общества порождают разные ценности и движутся по исторической траектории не только с разной скоростью, но и подчас в разных направлениях. Но эту научную, основанную на множестве феноменологических констатаций и очевидностей истину признать сегодня чрезвычайно трудно в силу господства западноевропейского универсализма, представляющего собой форму настоящего «культурного расизма».

Поэтому, чтобы понять археомодерн, надо признать, что *у разных начал (архаических структур) могут быть разные траектории исторического становления*. В таком случае мы можем говорить не о стадиях развития общества (подразумевая под этим лишь западное общество) и не о единой для всех социологии, но о разных стадиях развития разных обществ, о наличии разных социологий, описывающих структуры этих обществ исходя из критериев, присущих самим этим обществам и вытекающим из их собственных начал.

«Русская социология», или «социология русского общества», возможна только на основании допущения множественности цивилизаций, плюрализма человеческих культур, внутренней качественной многополярности мира. И только с этой позиции можно понять *археомодерн — как насильственное и неорганичное наложение на общество с одной глубинной структурой результатов развития совсем другого общества с другой структурой; как попытку навязать народу судьбу, не являющуюся его собственной судьбой, не вытекающую из его оснований, не выражающую его историческую волю и не учитывающую его ценностные ориентации*.

Герменевтический круг как метод

Здесь мы приходим к замкнутому кругу. Чтобы понять археомодерн, надо признать многообразие обществ и их относительное равенство, а в нашем случае — «социологию русского общества». Но вместе с тем, чтобы выстроить полноценную социологию русского общества, необходимо осмыслить корректно явление археомодерна, поскольку именно оно и определяет в последние столетия актуальное состояние нашего русского общества. Это является главной трудностью нашего курса. Чтобы пробиться к социологии русского общества, нам необходимо разблокировать археомодерн; но чтобы его разблокировать, необходимо оперировать с инструментарием структурной социологии. В принципе в этом ничего непреодолимого нет. Здесь наиболее удобным будет метод *герменевтического круга*. Герменевтический круг, рассмотренный в философии Шлейермахера[1] и Дильтея[2], предполагает исследование любого объекта при постоянном перемещении внимания от того, что этот объект представляет сам по себе, к тому, частью чего он является. При этом вначале и часть, и целое выступают как нечто неопределенное, приобретая более строгие очертания по мере герменевтического кругового движения постигающего ума.

Социология русского общества является тем целым, которое должно объяснить нам структуру археомодерна и тем самым подвергнуть его размыкающему анализу. Но наличие археомодерна не позволяет схватить это целое как оно есть, постоянно уводя от главного. Поэтому нам остается постоянно сопоставлять одно не до конца проясненное явление с другим, тоже не до конца проясненным. На этом пути мы постепенно придем к искомой цели.

---

[1] См.: *Schleiermacher F.* Philosophische Sittenlehre. Berlin: Kirchmann, 1870.

[2] См.: *Дильтей В.* Собрание сочинений. Герменевтика и теория литературы. Т. IV. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

Глава 7

РАЗНОВИДНОСТИ АРХЕОМОДЕРНА

Колониальный археомодерн

Археомодернистическими обществами являются общества, в которых структуры модерна (философские, культурные, социальные, политические, экономические, технологические) являются навязанными извне и не вытекают напрямую из фундаментальных ценностных оснований самих этих обществ.

Существует две принципиально различные версии археомодерна — *колониальная и оборонная*.

Колониальная версия археомодернистских обществ складывалась через историю колонизации державами Европы неевропейских обществ. История Американского континента, подавляющего большинства стран Азии и Африки имеет более или менее долгие периоды европейской колонизации. Колониальная эпоха Европы совпадает с Новым временем и является социальной тенденцией общества модерна. Это обстоятельство часто упускается из виду. Колониальная политика — это отнюдь не дань Средневековью и традиционному обществу. Конечно, Средневековье знало и Крестовые походы, и захваты соседних стран, и освоение новых территорий, населенных неевропейскими народами. Но все эти процессы не имели глобального характера: почти повсюду европейцы сталкивались с сопоставимыми по техническому оснащению силами, и территориальные завоевания проходили с переменным успехом, равно как и в других частях света.

Все изменилось начиная с XVI в., с эпохи Великих географических открытий и начала технического переоснащения европейских держав. По сути, это было первым аккордом Нового времени. Европа вступила в зону модернизации и не преминула тут же продемонстрировать всем остальным народам ее преимущества. Этой демонстрацией стал захват территорий, на которых издавна жили люди, где существовали разнообразные общества и культуры, где в течение тысячи лет процветали религии, искусства, складывались философские и этические системы, развивались обряды и обычаи. Все это было приравнено Европой к «варварству» и «пустому месту», к «белым пятнам на глобусе», которые следовало «включить в состав цивилизованного мира» — т. е. завоевать, покорить и начать нещадно эксплуатировать.

Жертвой европейского колониализма становились как древние цивилизации — Китай, Индия, Персия, так и архаические общества Азии, Африки и Латинской Америки. Все они были приравнены к «дикарям» и на этом основании присоединены к европейским метрополиям — Лондону, Амстердаму, Мадриду, Лиссабону, Парижу. Из колоний европейцы вычерпывали все интересующие их ресурсы, не особенно заботясь о судьбе местного населения. Лишь обслуживающий персонал и «коллаборационисты» местного происхождения включались на тех или иных основаниях в программу «модернизации», получали начатки европейского образования, осваивали европейские технологии.

В тот же период мы сталкиваемся с феноменом рабства на расовой основе. Христианство, распространившееся в Европе с начала I тысячелетия, постепенно привело к отказу от рабства, против которого оно не возражало напрямую, но которое не слишком сочеталось с христианской этикой. Каким бы тяжелым ни было положение европейских сервов в Средневековье, они имели определенные права. И вот, после тысячелетия без рабства Европа именно в Новое время, на заре модернизации обращается к этой социальной практике. При этом рабство оправдывается мнимой «дикостью» и «неразвитостью» автохтонных народов Африки и их цветом кожи. Рабство эпохи модерна привело к вывозу в Америку миллионов людей, насильно оторванных от своей земли, культуры, семей, от своих обществ. В Древности рабами становились воины побежденного племени или народа. Расчетливое Новое время поставило этот процесс на рациональную основу, и живой товар стал добываться по иному принципу: охота за живым товаром стала прекрасно отстроенным производством.

Так складывались колонии, в которых постепенно развивался археомодерн. Носителями модерна становились представители колониальной администрации, «белые», сами европейцы, а также частично примыкавшие к ним аборигены, усваивавшие манеры «белого человека», его стиль и социальные установки. Большинство же населения оставалось верным архаическим устоям, традициям и обычаям, т. е. продолжало жить в условиях предшествующих культур. Ни колонизаторы, ни порабощенные массы не ставили перед собой цели согласовать между собой обе эти социологические парадигмы, и именно эта рассогласованность, асимметрия, какофония порождали псевдоморфоз (археомодерн).

Типы колониальных обществ

Среди колониальных обществ археомодерна можно выделить, в свою очередь, три разновидности:

- древние развитые цивилизации, оказавшиеся под властью европейцев (Китай, Индия);
- архаические общества аграрного и охотничьего профиля, которые подчас разрезались формально установленными колониальными границами в составе новообразованных колониальных территориальных единиц (колониальные страны Тихоокеанской зоны, Африки);
- смешанные общества, возникавшие искусственно на слабо населенных территориях, местное население которых уничтожалось и подавлялось, а новые поселенцы (включая импортированных рабов) создавали новые социальные модели (США, Канада, все страны Центральной и Южной Америки, Австралия).

Археомодерн в этих трех случаях был разного толка. В первом случае древние и высокодифференцированные общества сохраняли свои структуры неизменными, лишь поверхностно адаптируясь к культуре завоевателей. Во втором архаические племена часто дробились, исчезали совсем, и лишь фрагментарно втягивались в процессы европеизации. В третьем возникали новые общества, в которых расовая стратификация дублировалась социальной иерархией. В Южной и Центральной Америке местное население — индейцы — составило средний промежуточный пласт между белыми и африканскими рабами, а в Северной Америке было уничтожено почти полностью, а остатки согнаны в резервации.

Во всех случаях мы имеем дело с колониальной версией археомодерна, которая сохранилась и в процессе деколонизации, когда остатки колониальной элиты смешались с местными европеизированными слоями.

Единственным исключением в истории колониальных держав являются США и Канада, где за счет почти поголовного истребления индейцев и сознательной практики расселения чернокожих рабов в отрыве от их этнических сообществ общество модерна создавалось европейцами с нуля, с чистого листа, в лабораторных условиях. Именно по этой причине Северная Америка представляет собой авангард современного западного общества и является высшим моментом его исторического выражения.

Оборонный археомодерн

Другую версию археомодерна мы имеем в том случае, когда традиционные незападные (неевропейские) общества поверхностно и на уровне правящих элит перенимали определенные моменты общества западного не через фактическую колонизацию, а добровольно, в целях защиты от реальной или потенциальной агрессии со стороны стремительно модернизирующегося Запада. Можно назвать эту мо-

дернизацию «оборонной», а общества археомодерна, получившиеся в результате этих процессов, «оборонным археомодерном».

Окончательная версия этих процессов в целом по структуре совпадала с колониальным археомодерном, с одним только отличием — общества оборонного археомодерна сохраняли суверенитет и независимость по отношению к Западу, что, собственно, здесь и было целью. Все остальное — кроме свободы — было классическим псевдоморфозом: рассогласование европеизированной культуры элит и архаической культуры масс, отчуждение от собственных исторических начал, появление «колониального» класса, искажение и блокировка процессов естественного развития, прерывание органических циклов. С социологической точки зрения результат был вполне сопоставим с колонизацией.

Русский археомодерн как продукт оборонной модернизации

В XVIII—XIX вв. такими обществами оборонного археомодерна были Османская и Российская империи. Причем Российская империя и ее элиты были более европеизированы, чем турки, хотя нельзя преуменьшать и усилия в этом направлении османских султанов последних двух веков существования Порты.

Благодаря этим уточнениям мы получили важный вывод. *Русский археомодерн есть продукт оборонной модернизации*. Эта модернизация была нам навязана не через прямую колонизацию, а через *угрозу колонизации,* как единственное средство избежать этой колонизации. Причем, если учесть данные нашей истории XVIII—XX вв., политические элиты, запускавшие процессы модернизации, неизменно добивались поставленной цели, и суверенитет России как державы сохранялся перед лицом довольно агрессивных европейских держав (здесь можно вспомнить и походы Наполеона, и Крымскую войну, и Первую мировую и Великую Отечественную войны, и конфликты с азиатскими державами, в которые Россия вступала не без влияния Европы).

Русский археомодерн представляет собой *особую разновидность* археомодерна. Русские европеизированные элиты, например, не полностью отказываются от Православия, но трансформируют его в западнохристианском духе. В эпоху Петра это воплощалось в фигурах двух крупных церковных деятелей — Феофана Прокоповича, тяготевшего к протестантизму, и Стефана Яворского, находившегося под влиянием иезуитов-католиков.

Петр привлекает к себе новую аристократию, обновляет сословие дворян на меритократической основе, поднимает престиж третьего сословия (купцов и ремесленников), но сохраняет абсолютистскую власть самодержавия.

Екатерина II зачитывается европейскими просветителями, но проводит при этом достаточно реакционную политику, делит Польшу, укрепляет Российскую державу.

Коммунисты начинают как проповедники прогресса, мирового братства и интернационализма, но заканчивают созданием гигантской евразийской державы, противопоставленной Западу, сохранившей, несмотря ни на что, определенные черты традиционного общества под советской оболочкой.

И все же археомодерн является фундаментальной чертой русского общества и российского общества в последние века, и поэтому мы должны снова и снова вдумываться в сущность этого явления.

Глава 8

АРХЕОМОДЕРН КАК ЛЖИВОЕ ОБЩЕСТВО

Двусмысленность

Теперь мы можем рассмотреть еще несколько отличий общества модерна от общества археомодерна.

Общество археомодерна *не усердствует* в переводе архаики в модерн, оно делает что-то в этом отношении, но всегда *обратимым* образом. В западноевропейском обществе мы, напротив, видим четкий и жесткий вектор *избавления от собственной архаики*. Модерн глушит собственную архаику, он ее изматывает, избывает, преодолевает, по-гегелевски «снимает». В западноевропейском обществе архаическое начало снято, преодолено, его *нет*. А в обществе археомодерна оно, конечно, *есть*. Но не *на* поверхности, а *под* поверхностью. Оно есть *за фасадом*.

Если западноевропейское общество *честно* (даже в своих колониальных претензиях на универсализм), то археомодернистическое общество всегда *лукаво*, оно всегда лжет. Если переход от архаики к модерну — это своеобразная истина (западного общества), то существование общества археомодерна покоится на лжи. Основа лжи — это *двусмысленность.* Это утверждение, что нечто есть там, где его нет, а там, где ничего нет, нечто есть.

В этом состоит сама структура археомодерна. Когда модерн и архаика существуют не в порядке последовательности, по модели дизъюнкции — «или то — или другое», но по модели конъюнкции «и то — и другое одновременно», то каждый социальный момент в обществе археомодерна *двоится,* приобретает возможность двойственного (двусмысленного) истолкования.

Например, власть. В обществе археомодерна она всегда может быть интерпретирована двояко. На уровне модерна (фасад) — это корпоративная, классовая или сословная модель, выборная или династическая, но всегда строго определенная рациональными параметрами правовая конструкция. А с архаической точки зрения та же самая власть будет интерпретироваться по модели «метафоры отца». Власть в архаическом контексте — это продолжение семейной модели, основанной на полном всемогуществе отца по отношению к остальным членам семьи (патернализм), но вместе с тем на

отношениях любви и взаимоподдержки. В основе семьи лежит не право, но обычай, любовь, справедливость, правда.

При ближайшем рассмотрении власть в археомодернистическом обществе, формально организованная как демократический парламент, может оказаться на деле чем-то совсем иным — авторитаризмом, тоталитаризмом, феодализмом и т. д. Здесь могут быть такие феномены, как парламент при полном отсутствии демократии — например, парламент без партий или партии без парламента.

В конце XIX в. в русском археомодернистском обществе были политические партии, но не было парламента. В 1905 г. была созвана Первая Государственная Дума. При этом женщины, студенты, люди моложе 25 лет, некоторые этнические меньшинства вообще были лишены избирательного права, а один голос землевладельца приравнивался к трем голосам горожан, пятнадцати голосам крестьян и сорока пяти голосам рабочих. При этом, когда избрали не тех, кто устраивал бы царя, Николай Второй выборы отменил и правила выборов поменял: набрали новых депутатов, с которыми власти было легче справиться.

В 1993 г. Президент России Борис Ельцин — в духе «кровавого воскресенья» — расстрелял демократически избранный парламент, оперативно провел новую Конституцию и собрал новую Думу, существенно ограниченную в правах.

Все эти несоответствия формальной стороны дела реальному содержанию политических, культурных и социальных процессов архаика не замечает.

В наше время также существует парламент, но практически нет полноценных партий (не считая КПРФ). И снова наше археомодернистское общество на это большого внимания не обращает: с точки зрения модерна фасад есть, т. е. демократическая система есть, а демократии нет. В рамках модерна существует строгая логика: либо демократия есть, либо ее нет, либо А, либо не А. Демократия и есть грань, где кончается одно и начинается другое.

В обществе археомодерна А и не А сосуществуют. В нем критерии размыты, перепутаны, все находится не там, где должно было бы находиться в соответствии с формальной логикой, с нормативами модерна.

Но археомодерн подрывает не только модерн, но и саму архаику. Архаическая основа имеет свою структуру; демократия — по крайней мере, современная западная либеральная демократия — к этой структуре не относится, но существуют иные властные и политические архетипы, органически связанные с корневыми установками «русского общества». Однако и эти установки археомодерном блокированы, подделаны и превращены в нечто неопределенное. Нет ясности не только в отношении модерна и его моделей, но и в отношении архаики и содержащихся в ней смыслов и ценностей.

Археомодерн как ложь о самом себе

Общество археомодерна *лжет о самом себе*. Поскольку оно построено на лжи и выступает как ложь, *оно скрывает то, что оно есть археомодерн*. Этого термина никогда ранее не существовало, так он сообщает истину о лжи и называет ложь «ложью». Но свойство лжи — лгать. Соответственно, *общество археомодерна никогда откровенно не признает, что оно есть археомодерн*.

Оно, например, возразит: «У нас демократия и мы продолжаем демократизироваться. Где вы нашли архаику? Наше общество построено рационально, у нас избранный президент, у нас соблюдаются сроки полномочий власти, у нас есть свобода партий, свобода прессы, свобода собраний — у нас все есть. Мы — модерн, а если у нас чего-то и нет, это связано с тем, что мы немножко отстали и догоняем Запад. Ведь Россия — европейская страна, и у нас общая с Европой, Западом судьба».

Так говорит общество археомодерна по поводу себя самого и тем самым лжет. Никакого реального содержания в европейском смысле в такой демократии нет.

Но лгут и сторонники архаической интерпретации современной России. Они заявляют: «Мы сохраняем идентичность нашего народа. Суверенитет прочен как никогда. „Православие, Самодержавие, Народность“ были и остаются нашими лозунгами под разными формами. Наш Президент — тот же царь, и, служа ему лично, мы служим Помазаннику Божьему. Современные чиновники — это аристократия, новое дворянство». И в этом тоже ложь, т. к. все это не ценности, но подделки, в которые никто не верит и которые технически служат механизмом контроля за обществом.

Лжет модерн, говоря, что он модерн. Лжет и архаика, утверждая, что она — архаика.

Люди в нашей стране поменяли в XX в. три типа взаимоисключающих идеологий. Сначала все были православными христианами, монархистами, ходили в церковно-приходские школы. Затем довольно быстро отреклись от этого, повзрывали церкви, поверили в Маркса и в Дарвина, и те же самые люди самым жесточайшим образом начали исповедовать марксизм-ленинизм. С перестройкой они мгновенно превратились в новых демократов, а когда и демократическое опьянение закончилось с приходом Путина, они на глазах превращаются в русских православных патриотов, вступают в дворянские собрания, посещают храмы и покупают родословные.

Как такое возможно? Это абсолютно невозможно в обществе, где модернизация является судьбой. И это совершенно естественно и нормально в обществе археомодерна. Обратите внимание — *нор-*

мально. Потому что это общество основано на лжи, где ложь является главным и фундаментальным содержанием всего процесса.

При этом понятие лжи мы используем не в смысле морального осуждения системы, а в смысле законов логики. Когда говорится, что могут одновременно существовать и А и не А, и А является не А, это — ложь с точки зрения классической логики. Это утверждение называется ложным утверждением. Именно в этом смысле все утверждения археомодерна являются ложными, потому что они не исключают друг друга, в них не работает ни закон тождества, ни принцип отрицания, ни закон исключенного третьего. С законом достаточного основания еще хуже — сколько дать достаточно, а сколько маловато, решается по ходу дела и вполне субъективно.

В археомодерне модерн не добивает архаику

Мы видели, что судьбой Запада стал радикальный переход от архаики к модерну. Он произошел последовательно, по линии дизъюнкции — «или-или». *Либо архаика, либо модерн*. И это есть истина модерна. Когда западноевропейский человек обнаруживает в своем мире архаику, он говорит: «Вот, мы наткнулись на недобитый фрагмент архаического, это явление, этот комплекс, эта установка представляют собой пережиток и предрассудок».

Сейчас, например, в Австралии стоит вопрос об отказе австралийского социума от подчинения английской королеве. Это подчинение вообще ничего не значит ни для австралийцев, ни для англичан. Это пережиток архаики. И рано или поздно Австралия объявит себя Республикой, независимой от английской королевы, от которой она по факту и так совершенно независима уже сегодня. Но остаточные, безобидные и полностью утратившие энергию элементы архаики, оставленные по инерции, четко фиксируются, осмысляются и сохраняются лишь для того, *чтобы было, что преодолевать*.

В обществе археомодерна архаика не преодолевается, но, наоборот, нещадно *эксплуатируется*. Все процессы модернизации, по сути дела, направлены на то, чтобы заблокировать архаический настрой и оставить его там, где он есть, в сфере бессознательного; чтобы не выпустить архаическую структуру, не дать ей возможности выпростаться в нечто самостоятельное. Но вместе с тем для совершения определенных рывков эта же архаическая энергия изредка мобилизуется и прагматически используется политической властью для решения отдельных технических задач, а после такой мобилизации с трудом надолго загоняется вновь в глубокий погреб.

В обществе археомодерна модернистское начало тоже всерьез борется с архаикой, но так, чтобы никогда не победить ее. То ли оно

этого *не может* сделать, то ли *не хочет* — это открытый вопрос. По крайней мере, борясь с архаикой, археомодерн никогда не добивает ее до конца. А в какой-то момент, когда, казалось бы, его победа близка, модерн вдруг ослабевает и переходит на сторону архаики, начинается новый цикл и все заново. Модерн атакует архаику, не дает ей возможности подняться, но никогда ее не добивает.

В археомодерне архаика не восстает на модерн

Теперь посмотрим на археомодерн со стороны архаики. Стратегия архаического начала в отношении модерна заключается в том, что архаика не бросает ему прямого вызова, но переплетается с ним и даже создает видимость, что верно ему служит. Это служение очень сомнительно, т. к. покорность и податливость требованиям модерна сопровождаются полным и нарочитым игнорированием его внутренней логики, отзывами внимания, интереса и доверия к самой системе социальных, культурных и политических установок, которые модерн стремится внедрить. В этом, кстати, заключается столь присущая русскому обществу ирония.

Если модерн находится в оппозиции архаике, не уничтожая ее полностью, то архаика выступает в данном случае не как противоположный полюс по отношению к модерну, а как странная модель его эвфемизации. Модерн делает вид, что воюет с архаикой. В настоящем модерне так оно и есть, а в археомодерне — это всего лишь имитация. Но и архаика имитирует полную покорность и податливость, но на самом деле это мнимая покорность и мнимая податливость: стрелы модерна внутрь архаики не проникают, отскакивая от ее полного, но ироничного в своей сути соглашательства.

Архаика — например, в религиозных ризах предреволюционного Православия после захвата власти большевиками — говорит: «Ничего страшного, теперь будет коммунизм, наверное, так и нужно. Теперь без Бога будем жить. Видимо, Богу так угодно. Будем без царя жить, видимо, Сталину так угодно. Будем сами все решать, видимо, компартии так угодно. Мы теперь сознательные и знаем, что жизнь появилась из бактерий и вначале была обезьяна, а не Адам и Ева — раз процессорам так угодно».

Всему говорится только «да!», ничему не говорится «нет!». Но что это означает на практике? Что все всем безразлично, что главное не в этом и что архаика просто отмахивается от любых однозначных решений, отказывается отзываться по-настоящему на слова и утверждения, ускользает от любой определенности.

Наверное, в этом есть какой-то высший смысл.

Однажды в 90-е гг. я оказался на вилле одного авторитетного русского бизнесмена. Он построил себе настоящий европейский

средневековый замок, с рыцарскими доспехами по стенам, с парком «Мерседесов», с охраной в черных очках. Но тут же во дворе за крепостными стенами и рвами сидели его родственники: бабушки в ситцевых платьях семечки лузгали, веснушчатые дети ползали прямо среди двора, разве что не на балалайке играли. Настоящий археомодернистический замок. Даже крупный бизнес наш выдержан в археомодернистическом стиле — деньги, присвоенные в ходе приватизации, чтобы ездить в Европу и на Багамы, сочетаются с вполне семейными, старыми русскими традициями.

Само словосочетание «новые русские» несет в себе определенную иронию. Это и есть синоним археомодерна — «новые русские». Вероятно, сам термин воспринят нашим обществом именно потому, что «новое» означает нечто нерусское, западное, европейское, а в сочетании с «русским» это приобретает комический эффект.

В целом же архаика в археомодерне занимает по отношению к модерну очень сложную позицию. В отличие от исламского фундаментализма, который бросает вызов модерну, архаика в археомодерне избирает иную тактику: она пропитывает его, проникает в него, прорастает сквозь модерн, как трава сквозь асфальт, и в определенном смысле поддерживает модерн, хотя и превращает его содержание в абсурд и бессмысленность.

Как можно оценить археомодерн с социологической точки зрения? Археомодерн есть ложь. Это общество, построенное на систематизированной лжи. Но, распознавая археомодерн как археомодерн, т. е. распознавая это общество как общество лжи, мы утверждаем *социологическую истину.* Мы не просто осуждаем это общество, мы утверждаем истину и, соответственно, создаем научный потенциал для того, чтобы корректно изучать явления, протекающие в таком обществе.

Мы не говорим ему «нет». Мы не ограничиваемся утверждением различий общества археомодерна и общества модерна. Мы не осуждаем, но стараемся понять. И распознав общество археомодерна *как общество археомодерна*, мы тем самым осуществляем важнейшую социологическую операцию — проникаем вглубь социальной структуры, которая всем своим существованием призвана скрывать саму себя, дезинформируя наблюдателей относительно своей собственной природы.

Само археомодернистическое общество никогда себя археомодернистическим обществом не признает, потому что это означает истину. Но это — первое прегрешение против основного закона, который управляет этим обществом, — закона лжи. Описав это общество как археомодернистическое, мы приоткрываем ему глаза на самого себя. И в тот момент, когда общество признает себя археомодернистическим, оно перестанет связывать свою собст-

венную «квазисудьбу» с дальнейшей ложью. Как только мы сможем привнести в общество археомодерна осознание того, что речь идет об археомодерне, и покажем структурно, как работают и как устроены механизмы археомодерна, мы разрушим его чары, поставив перед обществом впервые не кривое зеркало.

Некривое зеркало — это недопустимая вещь в топике археомодерна, и оно может помочь наметить практический путь по ее трансформации. Но для того, чтобы это зеркало было не кривым, а прямым и полноценным, недостаточно назвать археомодерн «археомодерном», а наше общество признать археомодернистическим. Это только подготовительная работа, первый штрих, методологический набросок. Для того чтобы создать настоящее зеркало, т. е. корректно описать структуру российского общества как общества археомодернистического, необходимо детально изучить все его аспекты. Не просто назвать, а именно изучить и показать, в каких случаях, что и как действует, как устроены его структуры, какова его природа, как соотносятся между собой оба уровня социальной дроби и дроби человеческой.

Глава 9

ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ АРХЕОМОДЕРНА

Преодоление археомодерна через радикальное западничество. П. Чаадаев

Можно поставить следующий вопрос: как преодолеть ложь археомодерна? Как выйти — концептуально — за пределы общества археомодерна?

Теоретически возможно движение в двух направлениях. Первый выход — это честное и полное признание западноевропейской истории как нашей судьбы. Если модернистический элемент в обществе археомодерна получит реальное посвящение в истину западноевропейской культуры, освобожденный от якорей архаики, он может совершить это.

Пример такого жеста мы видим в творчестве Петра Чаадаева. Чаадаев критикует Россию именно за ее археомодерн, за ее неискреннюю, неглубокую и по сути подрывную подражательность. Он пишет:

> То, что у других народов является просто привычкой, инстинктом, то нам приходится вбивать в свои головы ударом молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и подражательной. У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса; прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не происходят из первых, а появляются у нас неизвестно откуда. Мы воспринимаем только совершенно готовые идеи, поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед по кривой, т. е. по линии, не приводящей к цели. Мы подобны тем детям, которых не заставили самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего; все их знание поверхностно, вся их душа вне их. Таковы же и мы[1].

[1] *Чаадаев П.Я.* Философические письма//Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 12.

Русская культура, по Чаадаеву, «всецело заимствованная и подражательная». При этом Чаадаев сетует не на то, что она была навязана русским, но на то, что она не проникла вглубь, не была ассимилирована должным образом, не стала для русских своей, не пустила корни вглубь общества. И самое главное в этом отрывке: «У нас совсем нет внутреннего развития, естественного прогресса», — жалуется Чаадаев, и попадает точно в цель. Описанная им картина и есть яркое описание саботажа, который осуществляет архаический полюс по отношению к полюсу модерна, к полюсу «прогресса» и «развития». Именно этот архаический полюс и ответственен за то, что западное влияние не затрагивает глубину народной души, не проникает дальше самого поверхностного пласта, не вызывая ни ответственности, ни верности, ни понимания идей, теорий, концепций, учений. И далее Чаадаев продолжает:

> ...очевидно, что на душу каждой отдельной личности из народа должно сильно влиять столь странное положение, когда народ этот не в силах сосредоточить своей мысли ни на каком ряде идей, которые постепенно развертывались в обществе и понемногу вытекали одна из другой, когда все его участие в общем движении человеческого разума сводится к слепому, поверхностному, очень часто бестолковому подражанию другим народам. Вот почему, как Вы можете заметить, всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам не знаком. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишенные связи и последовательности, как бесплодные заблуждения, парализуются в нашем мозгу[1].

Закономерно Чаадаева раздражает в русском народе все, даже внешность:

> Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В чужих краях, особенно на Юге, где люди так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица своих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших лиц[2].

«Немота русских лиц» возникает от того, что он не находит в них чего-то, что было бы созвучно европейской истории, европейскому логосу, европейской философии. В этих лицах нет западного дискурса. А раз нет западного, делает вывод Чаадаев, то нет и никакого.

Чаадаев ясно понимает, что Россия пребывает вне истории (здесь снова следует вспомнить связь, обоснованную Хайдеггером между историей и историей философии, составляющими для людей Запада строго одно целое).

---

[1] *Чаадаев П.Я.* Философические письма. С. 14.

[2] Там же.

> Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы — воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на «нет». Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили[1].

И снова удивительно проницательное замечание. Чаадаев видит, что русские уклоняются от истории, т. е. *от времени*, и тяготеют скорее к *пространству* — «раскинувшись между двух великих делений мира». В этом он усматривает злой рок России. Мы же убедимся позднее, что эти же качества и нераспространение на нас «всеобщего закона человечества» могут быть интерпретированы совершенно в иных тонах и нагружены совершенно иным смыслом.

В любом случае, Чаадаев откровенно и кристально четко определяет то направление, по которому следует идти русским, если они хотят стать настоящими европейцами, а не плутать в археомодернистских тупиках. Это включение в европейскую культуру и поиск в ней своего индивидуального места.

Чаадаев вскрыл истину об археомодерне, поэтому и был признан сумасшедшим. Один из наиболее разумных людей XIX в. был назван сумасшедшим именно потому, что он *всерьез воспринял модерн*. Все остальные русские модернисты-западники после него поговорили-поговорили, как Герцен с Огаревым, о модернизации, прокляли режим, и снова вернулись к оправданию архаического начала.

В случае Чаадаева речь идет о последовательном, радикальном, настоящем, честном западничестве, которое по-настоящему понимает ту работу судьбы, абсолютного духа, которую представляет собой западноевропейская культура. Ведь западноевропейская культура — это действительно нечто грандиозное и фундаментальное, поскольку переход от архаики к модерну — это уникальная работа мирового духа, требующая гигантских усилий во всех областях, включая рефлексию относительно самой себя. И по сути дела этот процесс представляет собой всю историю западной филосо-

[1] *Чаадаев П.Я.* Философические письма. С. 16.

фии, начиная от философов-досократиков и заканчивая современными философами XX в.

Жить внутри западноевропейской культуры — это жить под сенью западноевропейской философии, к которой надо относиться самым серьезным образом. Это значит, что надо выжечь архаику в первую очередь в себе. Если представитель модерна идет на компромисс с архаическим началом, т. е. не выжигает каленым железом архаику в самом себе, он неизбежно скатывается в археомодерн.

Эмиграция не всегда выход

Возможно ли в нашем нынешнем обществе ультрарадикальное западничество, действительная интеграция в западноевропейский контекст?

Практически нет.

Когда люди начинают становиться на этот путь, они иногда *бегут от археомодерна на Запад*. Но самое парадоксальное состоит в том, что при этом они снова — причем еще глубже — впадают в тот же археомодерн. Они полагают, что на Западе «уютнее жить», что там разнообразнее продукты питания, развлечения, больше возможностей, ярче неоновые лампочки по ночам, больше внимания к индивидууму, меньше вмешательства государства в его частную жизнь, — т. е. они бегут по довольно свинским соображениям, ища место, где проще, удобнее, уютнее, спокойнее. Не по убежденности, не из-за Гераклита, не из-за Фомы Аквинского они туда уезжают, как, в общем-то, мог бы уехать Чаадаев и уехал поэт-русофоб Печерин. А бегут в теплое место, т. е. по тем же самым животным, простейшим, архаическим мотивациям, от которых они якобы бегут. Они бегут туда, но несут в самих себе археомодерн, архаику в полном объеме.

Так Россию не модернизируешь. Сбежишь и все, толку никакого не будет.

И потом, смотрите, сколько у нас диссидентов вернулось. Они сбежали отсюда на Запад — писатели Юрий Мамлеев, Эдуард Лимонов, философы Александр Зиновьев, Татьяна Горичева, художник Владимир Котляров. Они поехали за комфортом, по-простому, совершенно по-русски, и поняли, что в тяжелейшей машине западноевропейского духа от Гераклита до Хайдеггера им вообще не оставлено никакого места, просто ничего. (Кем был, например, Лимонов на Западе? — Гастарбайтер, лимитчик из Харькова, архаик.) Естественно, их всех оттуда через определенное время вынесло, и они вернулись к своим, где все понятнее.

Бесконечно малое меньшинство и отступничество реформаторов

Есть еще вариант: *приступить к новому витку модернизации самой России, стать в ней проводником Запада*. Наши реформаторы 90-х гг. XX в. претендовали на такую миссию. В какой-то момент казалось, что бывшие комсомольцы действительно в одночасье поменяли веру и превратились в истовых ревнителей модерна, фанатиков западноевропейской судьбы. Но скоро обнаружилось, что таковых среди них подавляющее меньшинство, а большинство — простые жулики. Они приватизировали все, что плохо (и не так уж и плохо) лежало, и, довольные, успокоились в своем архаизме, не испытывая никаких угрызений совести и будучи озабоченными только одним — сохранением краденого и уходом от исторической ответственности перед лицом ограбленного народа и разоренного государства.

Настоящих убежденных западников среди них толком и не оказалось. Их по пальцам можно перечесть. В основном же это пройдохи и проходимцы, которые спокойно принимают археомодерн таким, как он есть, и просто хотят принадлежать к «элите», существующей под вывеской «модерна», а не к нижней страте, у которой на лбу запечатлено — «архаика».

Тип убежденных русских западников составляет, наверное, один процент даже среди элиты. Получается, что социальной тенденции для того, чтобы разрушить археомодернистический тупик сверху, со стороны модерна, в нашем обществе и нашей истории мы почти не находим. Может быть, Валерия Новодворская? Почему-то в России наиболее рациональные вещи говорит женщина, выглядящая так, как будто она только что сбежала из психиатрической клиники.

Основной тезис Новодворской сводится к тому, что, для того чтобы в России утвердить по-настоящему западноевропейский логос, необходимо полностью уничтожить местный архаический мифос (возможно, вместе с массой местного населения). Мифу надо дать бой. И при этом и миф, и модерн должны оказаться на одном и том же уровне, быть внятно и четко противопоставлены друг другу.

Представим себе картину: с одной стороны — западники (не археомодернистические, а настоящие — их наберется человек сто во всей России) под предводительством бесстрашной Новодворской, а с другой — все остальное население. Но даже если большинство просто повернется к западникам спиной и начнет плясать или копошиться, они, эти архаические миллионы, массой своей раздавят западников и даже этого не заметят, потому что столкнутся несопоставимые величины — гигантские толпы архаиков при микроскопическом количестве настоящих модернистов.

Зато археомодернистов у нас достаточно — тех, которые, когда надо, делают вид, что они модернисты, а когда не надо — что они

архаики. Когда надо, они готовы сделать любой вид, какой потребуется.

Поэтому общество в целом и пребывает в состоянии замкнутого устойчивого археомодерна. И поток археомодернистской лжи становится, если угодно, *суррогатом нашей социальной судьбы*. И если на западноевропейском полюсе судьбой является переход от архаики к модерну, то эквивалентом этой судьбы в археомодерне является ложь — как главный двигатель псевдоморфического застоя.

Теоретически археомодерн можно преодолеть по пути радикального западничества. Но на практике для этого нужна либо фанатичная идеология (как у большевиков), либо тираническая воля диктатора, не останавливающаяся ни перед какими издержками (как у Петра). Если такие факторы или аналогичные им по силе и волевому потенциалу отсутствуют, то о преодолении археомодерна через интеграцию в модерн, т. е. через модернизацию, можно *забыть*.

Преодоление археомодерна через архаику

Есть не менее трудный способ размыкания археомодерна — через *сосредоточение внимания на архаике*. По сути, это означает встать на путь изучения «русского общества» как трансисторической структуры. Наш курс посвящен именно этому. Если бы нам удалось достоверно обосновать социологию русского общества, мы бы обрели тем самым важнейший концептуальный теоретический и практический инструмент для такого преодоления археомодерна.

Здесь главная задача состоит в переводе русской архаики в русский логос, в выращивании собственного логоса на основании собственной архаики. Это значит осмыслить русскую судьбу, отталкиваясь от знаменателя социологической дроби. Ведь было же *что-то* в западноевропейской судьбе, что она столь мощно двинулась к модерну, сделав модерн своим «телосом», и это «что-то» содержалось уже в европейской архаике.

Корни происхождения западноевропейского рационализма исследует Мартин Хайдеггер. Он утверждает, что западный рационализм в своем стремлении преодолеть все иррациональное забыл об *изучении своих предрациональных* корней. И именно эти корни Хайдеггер исследует у досократиков. Связь с Началом европейской культуры ясно ощущали такие итоговые философы Европы, как Гегель или Ницше. У Хайдеггера это становится центром его творчества. В самой западноевропейской архаике следует распознать телеологическую ориентацию стрелы исторического времени, истоки судьбы западноевропейского бытия. Эта судьба возникла не в модерне; в модерне она состоялась. И для того чтобы она привела к

модерну, что-то влекущее ее «к» (латив — как падеж направления *к чему-то* в лингвистике) должно было присутствовать в самом начале, в движении «от» (элатив — как падеж направления *от чего-то* в лингвистике).

Здесь нам как исследователям русского общества потребуется сделать сложный фундаментальный жест: окунуться, нырнуть в стихию архаического, погрузиться в его самые глубокие пласты и понять, *не лежит ли в нашей автономной русской архаике начало той судьбы, которая повлечет нас к какой-то пока еще не ясной цели, к русскому «телосу»*? Может быть, и не лежит. Может быть, на самом деле никакого исторического пути, кроме как сохранения, самосохранения уклоняющейся от любой истории, недоуменной конструкции археомодерна у нас и нет.

Мы этого не знаем. Дело в том, что, как ни странно это может показаться, такой социологической, философской, политологической, культурологической задачи никогда раньше не ставилось.

Вернее, она ставилась, но никогда в тех строгих и внятных формах, как того требовала серьезность и масштабность проблемы.

Русские интуиции. Славянофилы, софиологи, Серебряный век русской поэзии

Первые догадки об этой возможности мы находим у славянофилов (Хомяков, Киреевский, Аксаковы, позже Достоевский, Данилевский, Леонтьев, Самарин). Они, как и Чаадаев, с которым первые славянофилы полемизировали, обнаружили археомодерн русского общества, его аномалию и патологичность, но сделали прямо противоположный Чаадаеву вывод. Они стали оправдывать самобытность русской культуры и защищать русскую идентичность, которые, по их мнению, были существенно ослаблены и угнетены западническими реформами XVIII в. В своем стремлении преодолеть археомодерн они стремились избавиться от модернизма и западничества. Вектор их усилий был в высшей степени верным, ориентация правильной, но сам их дискурс носил на себе глубокий отпечаток европейской культуры и дворянского образования. Стремясь освободиться от Запада, они несли этот Запад в самих себе, и поэтому не могли ни полностью преодолеть археомодерн, ни осознать истинные масштабы той проблемы, которую он собой представлял.

В конце концов славянофилы лишь попытались отстоять право славянских государств быть не захолустьем Европы, ее жандармом или задворками, но самостоятельными и самобытными участниками европейской истории, полноценными православными державами, полными чувства собственного достоинства. Они не были соли-

дарны с судьбой Запада, но и не были способны внятно очертить параметры русской судьбы.

Интуиции славянофилов подхватили деятели русского Серебряного века — поэты А. Блок, А. Белый, В. Брюсов, М. Волошин, С. Есенин, Н. Клюев, В. Хлебников и многие другие. В поэзии русское архаическое начало, освобожденное от узких шор европейской образованности, проступило с новой невиданной силой.

Особняком стоит то направление мысли, которое принято называть «русской религиозной философией» (В. Соловьев, Н. Федоров, В. Розанов) и, в частности, софиология (П. Флоренский, С. Булгаков), где можно различить следы движения на пути к выпрастыванию *русского логоса*.

В этом же ключе развертывались и теории русских евразийцев. Однако Октябрьская революция поставила крест на этих исканиях, и подъем русского самосознания, взрыв глубинных сил был инструментально использован, укрощен, а затем и нещадно подавлен новой политической элитой. Так поиски русского логоса были отложены еще почти на столетие. Советский Союз в скором времени превратился в новое издание археомодерна.

Если суммировать все сделанные в этом направлении попытки, можно обнаружить целые россыпи гениальных интуиций и прозрений. Но в нечто цельное и систематизированное они не складываются. Более того, сами по себе, взятые вместе или по отдельности, они не дают общей картины русского Начала, не предлагают той модели, с помощью которой можно было бы корректно расшифровать имеющиеся фрагменты.

На философском уровне мы попытались обобщить эти сокровища подозрений и предчувствий (с опорой на философию Мартина Хайдеггера и феноменологию Эдмунда Гуссерля и его предшественников и последователей) в книге «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии»[1], значительная часть которой посвящена именно археомодерну и путям его преодоления. В курсе «Социология русского общества» ставится задача проделать то же самое с позиции социологии.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

Глава 10

К РУССКОМУ ЛОГОСУ

Вопросительный археомодерн

Почему мы говорим об этой проблеме сегодня? Потому что исторический момент чрезвычайно благоприятствует постановке вопроса об археомодерне. С одной стороны, археомодерн сегодня процветает. Россия XXI в. — это, безусловно, археомодерн. В то же время эта констатация сегодня не наталкивается изначально на ту или иную форму тоталитарной или авторитарной идеологии, готовой резко прервать любое вопрошание и отделаться от назревающего вопроса скоропалительными и невразумительными ответами, подкрепленными репрессивными мерами или угрозами.

Конечно, либерализм и западничество по инерции 1990-х гг. навязываются нам усиленно и настырно, но власть при этом сама не уверена в том, что во всем поступает правильно и что в этом же направлении следует продолжать двигаться и в дальнейшем. Сегодня в России сложился несколько *вопросительный археомодерн*, не уверенный сам в себе и своей состоятельности. Он не готов еще быть поставлен под вопрос и стремится внушить населению, что «все идет по продуманному плану», но совершенно очевидно, что сам в этот «план» не верит. У археомодерна не может быть плана, может быть только путаница или карта лабиринта, не имеющего выхода.

Однако и двигаться в сторону радикального западничества дальше и проводить полноценную модернизацию политические элиты явно не готовы. Поэтому для спокойного и взвешенного анализа проблемы археомодерна сложно представить более благоприятную ситуацию. Конечно, позиции сторонников русского Начала после стольких веков давления и гонений сегодня плачевны и слабы — особенно с интеллектуальной точки зрения. Но, учитывая важность затрагиваемой темы, можно рассчитывать, что духовные ресурсы в народе отыщутся.

Западническая модернизация неприемлема. Археомодерн не уверен в том, что у него есть достаточные основания для существования. Остается только посмотреть в ту сторону, в которую последние триста лет политические и научные элиты старались не смотреть, а если и смотрели, то мельком и с отвращением — в сторону русского народа в его корневых архаических установках.

Может быть, *область русского мифа и темна, но только оттуда может появиться русский логос.* Перспектива разрешения археомодерна — выход в русский логос, прорыв в русскую истину, вступление в русскую судьбу. Этот проект пока остается открытым и неопределенным, поскольку здесь нет ничего полностью готового, что мы могли бы взять как план и надежную карту. Все приходится делать заново, собирать по крупицам и выстраивать замысловатую мозаику, чтобы получить доступ к глубинам бытия нашего общества, к его структуре.

Свет простых людей

Поиск русского логоса означает предложение нашему современному российскому обществу построить свою социально-политическую модель, свое самосознание, свою культуру, свои цивилизационные параметры *в согласии с собственной архаической структурой*. Сегодня, впрочем, она находится отнюдь не в лучшем виде. Последние века она живет в конфронтации с археомодерном и, конечно, понесла серьезные потери, обезображена и хаотизирована.

Когда мы спускаемся сейчас в глубины русского народа, мы видим, с одной стороны, *свет простых людей*. Стоит отъехать от Москвы километров на сто, и вы увидите, что *в людях появляется свет*. Выходит продавщица из-за прилавка. У нее свет в глазах, она живет русской жизнью. Это определяется безошибочно, надо просто немного обратить внимание на лица людей и выражение их глаз.

Но одновременно этот свет сопряжен с фундаментальным, глубинным и серьезным всеобщим мраком. Потому что архаика, скрывая свой свет, обросла таким слоем защитной тьмы, что до света не так просто докопаться.

Нигилизм археомодерна

Проблематика русского логоса не тождественна проблематике русского модерна.

Почему нельзя поставить на место русского логоса (всегда предполагаемого, всегда стоящего под вопросом) условное понятие русского модерна? Потому, что вполне возможно, что в архаических пластах русского народа «телос» и судьба будут сформулированы *иначе*. Может быть, мы укрывались так долго от модернизации, так глубоко входили в общество лжи для того, чтобы передать через эту ложь очень тонкую и выстраданную истину о том, что *модерн — это не наша судьба*.

Когда мы начинаем пристально изучать археомодерн, распознанный как то, что он есть, а не то, чем хочет казаться, тем больше сам он — сквозь свою нелепость, болезненность, лживость, паталогичность, идиотизм и двусмысленность — сообщает нам знания о своей природе, о своем устройстве, а следовательно, и о подлинном смысле и о содержании «числителя» и «знаменателя». «Числитель» нас не очень интересует, это вопрос западноевропейской культуры и философии, а вот «знаменатель» интересует чрезвычайно. Исследуя археомодерн корректными методами, мы можем все яснее выявлять параметры «русской структуры», которая оказывается ответственной за многие парадоксы, сбои и выверты археомодерна, за его неадекватность, гротеск и ироничность.

В археомодерне, через археомодерн, сквозь него русское общество упорно и последовательно саботирует западноевропейскую судьбу, осмеивая или превращая в пародию и безобразие любые процессы модернизации. Не потому, что мы ее не понимаем, а потому, что мы ее не принимаем. А если ее нам навязывают жестко, то «русская структура» отвечает нигилизмом — прямым или завуалированным.

Археомодерн — это именно нигилизм, поскольку его двусмысленность, разрушающая стройность и цельность европейских понятий, теорий, технологий, институций, перетолковывающая любое утверждение в духе абсурдистских «коанов», где мирно наличествуют два и более взаимоисключающих утверждений, приводит *нечто* к *ничто*, обнуляет смыслы, отменяет рассудок и порядок, ниспровергает вертикаль и дает волю тотальной горизонтали. Когда есть двойная идентичность, то нет никакой идентичности.

Поэтому можно сказать, что *философская основа археомодерна — это нигилизм.* Не случайно это латинское слово вошло в обиход в конце XIX в. после тургеневского Базарова из «Отцов и детей»[1]. На Тургенева, на русских вообще при использовании термина «нигилизм» ссылаются подхватившие его западноевропейские социологи и политологи. В первую очередь это, конечно, Ницше, который положил тезис о нигилизме западноевропейской цивилизации в основу своей философии. Ницше также ставил под вопрос и сам европейский модерн, но не так, как это могло быть сделано в рамках археомодерна.

Русский логос дает о себе знать

Но обратимся вновь к архаике. Если внимательно всмотреться в общество лжи, в общество археомодерна, то при определен-

[1] См.: *Тургенев И.С.* Отцы и дети. М.: Наука, 2008.

ной концентрации внимания на его структуре можно в нем увидеть или, по крайней мере, заподозрить *нечто конструктивное и созидательное*. Нигилистический саботаж западной судьбы в таком случае представляется *сознательно и рационально принятым решением*. Вполне можно допустить, что отвержение западной судьбы связано с убежденностью, что эта судьба является «неправильной», «не той», не нашей, не русской судьбой. И здесь явно слышен голос собственно русской архаики, которая, вступая в диалог с породившей модерн западной архаикой, понимает, что и *результат* этой судьбы, и *путь*, и *начало* движения к этой судьбе с эпохи досократиков и первых греческих философов уже содержали в себе нечто радикально неприемлемое или не соответствующее глубинным структурам этой архаики[1]. И в таком случае археомодерн как явление, признанное нами взвешенно, созидательно, без приукрашиваний и моральных оценок, окажется той конструктивной социологической и философской моделью, которая будет содержать в себе основу для выявления русского логоса.

Надо взвесить следующие моменты.

Решимость западноевропейской архаической структуры следовать по пути к модерну есть не случайность, но фундаментальное движение самого бытия (как это трактует Хайдеггер), резонанс самых абсолютных инстанций, которые только можно себе представить. Природа западноевропейского логоса, таким образом, укоренена в бытии и соотносится с ним.

Русский археомодерн отказывается от солидарности с этим западноевропейским путем, отказывается от модерна как телоса истории, от самой этой истории. В конце концов он отказывается и от самого этого логоса.

Пока за отказ, воплощенный в археомодерне, ответственна русская структура или русская архаика, мы видим в этом проявление чистого нигилизма. Этот нигилизм, однако, оправдывает археомодерн как форму отказа от логоса.

Но! Русская архаика отказывается именно от логоса, т. е. вступает с ним — именно с ним — в определенные отношения (пусть и чисто отрицательные). Но отношения с логосом не могут быть внелогичными. Если мы допустим, что русской архаикой (русской структурой) движет не просто чистое отрицание, а отрицание именно западноевропейского логоса, то мы сможем схватить то, что является смыслом такого отрицания, т. е. приблизиться к русскому логосу как таковому.

---

[1] Подробно об этом см.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

Пройдем этот виток герменевтического круга еще раз.

На первый взгляд может показаться, что археомодерн — это результат непонимания архаичным русским обществом содержания и ориентации западного модерна.

Глядя чуть глубже, мы опознаем в этом непонимании *нежелание понимать*.

Еще глубже: за нежеланием понимать мы видим *волю к отрицанию западного логоса.*

И наконец, за этой *волей к отрицанию* начинает проглядывать собственный русский логос, который, оказывается, скрывается за всем этим сложнейшим нагромождением сбивающих с толку, парадоксальных философских и социологических пластов.

Пережить Запад

Может быть, на протяжении последних нескольких столетий мы, русские, просто ждали, пока туча пройдет стороной, пока западноевропейская цивилизация благополучно закончится. А этот конец явно близок, т. к. состояние, к которому эта цивилизация сейчас приходит — где воцаряется модерн и уже делается первый шаг за его пределы, к постмодерну и к тотальному на сей раз европейскому нигилизму, — иначе как бездной, кошмаром и адом не назовешь. Может быть, просто мы, русские, «валяли дурака» все это время. Наше общество постоянно лгало, прикидывалось не тем, чем является, чтобы адский поезд пронесся мимо нас и отправился в «ничто»?

Вот здесь-то мы и должны, по идее, вылезти из нашего укрытия. Но если мы вылезаем из укрытия, мы обязаны что-то предъявить. Не просто факт нашего наличия и радость от того, что нам повезло и мы оказались не полностью захвачены нигилизмом. Мы должны предъявить серьезные основания, почему мы просидели две с половиной тысячи лет в тайной яме, пока европейцы методично шли путями своего логоса? Что мы там делали и для чего? Какой смысл в том, что мы спаслись?

Хорошо, Запад погиб, и он действительно гибнет, но он действовал осознанно, продуманно, героически в этой драме цивилизационного самоубийства, в этом пути к «Закату Европы».

Достоевский в «Бесах» карикатурно изображал Тургенева в виде персонажа, который говорил, что если западноевропейская цивилизация рухнет, то шума будет как при падении Вавилонской башни — вся земля задрожит. А если Россия рухнет, это ничего, говорит, все само собой рассосется, как в болоте[1]. Рассосется, а потом и назад поднимется.

[1] См.: *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 15 т. Л.: Наука: Ленинградское отделение, 1990. Т. 7. С. 348.

И действительно, он прав. Мы вроде бы не раз уничтожались, а как ни в чем не бывало наличествуем. Мы даже толком до сих пор не поняли, что произошло в 1917-м и в 1991-м. Чувствуем себя почти нормально, «хорошо сидим».

И вот вылезем мы в тот момент, когда на Западе все закончится... Если, правда, Запад нас с собой не унесет, что тоже нельзя исключить, потому что модерн в какой-то степени есть и у нас: договора есть, торговые соглашения о взаимных поставках и прочее есть, а модерн ко всему этому относится очень серьезно. Это у нас договор почти ничего не значит: все что угодно можно подписать, но все в конечном итоге решается на «стрелке», по факту и по понятиям. Можно любой контракт заключить, стороны он ни к чему не обязывает. Но в случае Запада мы имеем дело с людьми, для которых написанное слово, печать, долги, обязательства («вы должны нам столько-то тонн», а у нас, может быть, и нет этих тонн или мы давно продали эти тонны китайцам) имеют значение. И поэтому вопрос: пронесет или не пронесет нас, если Запад уничтожится раньше, чем мы вылезем из нашего укрытия, — остается открытым.

Но даже если нам удастся пережить Запад, *осмысленным* наше историческое существование станет только в том случае, если мы сможем предъявить *русский логос*, если мы сможем исследовать архаическую составляющую нашего археомодерна, продолжив то, что начали славянофилы, религиозные философы, поэты Серебряного века, евразийцы — все, кто пытался рассмотреть социологическую проблематику модерна с точки зрения русской архаики.

Археомодерн в его чистоте и наглядности

Сейчас самое время для такой постановки вопроса, потому что коммунистическая идеология исчезла и наше общество представляет собой чистый археомодерн, который говорит о себе полную нелепицу. И раз ничего умного о себе наше общество сказать не может, оно *шутит*. Феномен засилья юмористов — особенно несмешных — это способ говорить все что попало без всякой ответственности. До какого-то момента Жириновский брал на себя в Думе функцию «потока сознания», а сейчас уже целая армия юмористов несет полную ахинею на всех каналах и постепенно подменяет ею политическое самосознание народа.

Наше российское общество сегодня — это археомодерн, открытый более чем когда бы то ни было. И поэтому это шанс.

Раньше обычно мы говорили: «Мы — православные, мы — русские, мы — монархисты, мы — коммунисты, мы — демократы». А сейчас мы говорим: «Мы — вообще не пойми что», «мы — чистое недоразумение». И у нас все двоится: то ли один президент, то ли

два. Все распадается на пустые смысловые блоки, которые взаимозаменяемы. Сейчас мы не знаем даже толком, кто нами правит — то ли тот, то ли этот, то ли оба вместе. То ли тот, но делает вид, что этот. То ли этот, но делает вид, что тот. То ли вообще никто. То ли кто-то третий и откуда-то оттуда...

Правит идея неясности. Как у пьяных, начинает в глазах двоиться. Это *пьяное время* — тоже социологическое явление археомодерна, когда нет фиксации и вещь расплывается до полного слияния с другой вещью, которая должна, казалось бы, находиться от нее на приличном расстоянии. Смещение всех дистанций и всех пропорций — это наша сегодняшняя «идеология».

Когда спрашиваешь, есть ли у нас идеология, все говорят, что есть. Но какая — все затрудняются ответить. Можно сказать, что нет. Оба ответа абсолютно правильные. И в общем, никто не осудит ни за тот, ни за другой ответ, разве что люди при ответе будут слишком агрессивно размахивать руками, утверждая или доказывая одно или другое.

Сегодня мы должны признать, что археомодерн, в каком-то смысле, вошел в свой фокус. Сегодняшнее русское общество — это *неприкрытый археомодерн*. Последнее, что у него осталось, — это то, что он привычно лжет о своей лжи, но делает это все менее и менее успешно.

Конечно, он не хочет называться «археомодерном», потому что, если его так назвать, это будет истина. Но, с другой стороны, огромный плюс состоит в том, что он *не называет себя никак иначе*. Наше общество не называет себя вообще никак, и, таким образом, оно обнаруживается как археомодерн и, по сути дела, само приоткрывает плотную завесу лжи о самом себе, позволяя сказать о нем правду. Как только мы говорим об обществе правду, мы снимаем ложь о лжи и видим просто ложь, ложь одного порядка. Дальше нам остается сделать только один шаг — и мы прикоснемся к истине.

Коррекция постмодерна. Конец Запада

Мы уже отмечали, что модерн является «телосом» западноевропейской судьбы, причем этот «телос» достигнут, и сейчас история Запада переходит в следующую фазу — в фазу постистории. История на Западе закончилась, полностью свершилась и завершилась — весь путь пройден. Что дальше? На это у Запада нет ответа, просто констатация: постистория, конец истории, рециклирование истории. Постмодерн — вот следующий этап.

Но в условиях постмодерна поддерживать контроль над архаикой совсем непросто, потому что постмодерн — это расслабленность, дезориентированность, утрата энергии, распыление дискур-

са, конец больших нарративов. Постмодерн — это Квентин Тарантино, но именем Квентина Тарантино едва ли можно полноценно править миром, всей совокупностью многообразных и сложных обществ, погруженных — по сравнению с Западом — в глубокую архаику.

Если бы наши прозападные либеральные элиты внимательнее присмотрелись к тому, в каком сегодня состоянии находится Запад, я думаю, они бы ужаснулись, поскольку им тут же стало бы ясно, что Запад далее своим модерном их подпитывать не будет. Запад с модерном закончил и поставил точку в этом периоде.

Концептуальный аппарат для разработки социологии русского общества

Хайдеггер говорил, что Запад в XX в. «укладывается ко сну» и вот-вот зажмурит глаза, и возможно, мы вообще больше его не увидим. Останется одно *гигантское пустое место*. Но это тоже автоматически не обеспечивает нам позитивного сценария.

И тем не менее ситуация крайне благоприятна для того, чтобы изучать русскую социологию, культуру российского общества, нашу цивилизацию и идентичность свободно и без иллюзий. Самое время выработать и применить для их исследования соответствующий концептуальный аппарат. Может быть, на нас не будут уже действовать славянофильские мифы о «братстве всех славян» или тютчевские фантазии о взятии Константинополя. Может быть, после обретения знаний о философии языка, структурализме, феноменологии, экзистенциализме мы критически отнесемся к построениям русской религиозной философии. Может быть, мы найдем наивными надежды плеяды русских поэтов Серебряного века. Может быть, мы существенно подкорректируем взгляды евразийцев 1920—30-х гг. и разовьем их геополитические и этносоциологические воззрения.

В то же время сегодня у нас в руках огромный инструментарий критического переосмысления модерна в XX в., который может быть использован в нашем анализе. Этого инструментария не было ни у евразийцев, ни у славянофилов, ни у представителей возрождения русской религиозной философии, ни у поэтов Серебряного века. А эти вещи подчас чрезвычайно полезны. Но то, что было сделано для нас целыми поколениями русских людей, мыслителей, художников, творцов, найдет достойное место в будущем русском логосе.

Итак, российское общество сегодня представляет собой археомодерн в чистом виде. Ситуация такова, что исследования археомодерна в лоб, напрямую сейчас не только возможны, но и, пожалуй,

являются единственным способом получить достоверные социологические и философские знания о нашем обществе, о нашем историческом моменте.

Изучение русской архаики и русского археомодерна с перспективой выхода на русский логос требует от нас определенного инструментария. Он будет, разумеется, коррелироваться с западноевропейским социологическим инструментарием, но в контексте понимания различий западной судьбы и нашей судьбы (судьбы под вопросом) мы будем по ходу дела вырабатывать новые подходы, вводить новые понятия и категории, изобретать соответствующие трудному предмету исследования конструкции.

Надо всегда помнить, что в археомодерне мы имеем дело с ускользающим объектом исследования: ты хочешь закрыть окно, а оно, наоборот, открывается; хочешь ввести данные в компьютер, а у тебя пропадает даже то, что там было; находишь нечто надежное и твердое, но оно тут же распадается в прах; сталкиваешься с бесплотной химерой, а она оказывается из гранита.

Для того чтобы корректно описать археомодерн, для того чтобы погрузиться в структуру архаики как наиболее значимого, наиболее содержательного компонента археомодерна, необходимо адаптировать авангардный социологический аппарат, анализировавший проблематику современного западноевропейского общества к исследованию русского общества с использованием широких новаторских технологий, вырабатываемых по ходу самого исследования.

Компактное описание социологических методологий, которые помогут нам в изучении специфики русского общества, мы представили в книгах «Социология воображения»[1] и «Логос и мифос»[2]. Характеристики наиболее важных для нашего курса философских методик даны также в нашем двухтомнике о Мартине Хайдеггере[3].

Партизанские отряды русской архаики

Заметим, что для выстраивания социологии русского общества русская архаика или русское бессознательное, русские сновидения содержательнее, важнее и шире, чем русские политические институты. Русские политические институты — это карикатурная калька западноевропейских политических институтов. Исследуя

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. М.: Академический Проект, 2010.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Логос и мифос. М.: Академический Проект, 2010.

[3] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010; *Он же.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

их, мы можем видеть, насколько они уродливы и что все они функционируют не так, как на Западе. Но это критическая сторона вопроса, она мало что дает. Нам же надо понять, *почему* происходят фундаментальные изменения содержания демократии при переходе от Запада к российскому обществу? Что на это влияет? Нам надо не просто объявить, что нечто не работает, но объяснить, *почему* не работает. Вот этот вопрос заставляет нас обратиться к содержательной структуре архаики, которая является не просто помехой, но сознательным, организованным, последовательным, партизанским, низовым *сопротивлением русской* души по отношению к попыткам включить ее в западноевропейскую судьбу. И это партизанское движение имеет свою структуру, свою логику, свои штабы, свои цели и задачи, свои каналы получения информации и свои методы саботажа.

С чего мы начинали рассмотрение археомодерна? Вначале мы его «разоблачили», показали, какое это безобразие. Теперь мы видим его с другой стороны. Мы видим, что археомодерн — это результат тайной, подпольной деятельности архаического начала, которое методически и последовательно саботирует включение российского социума в западноевропейскую судьбу. Значит, это *нечто иное*, чем просто помехи или просто болото. Это невидимое, но последовательное, упорное, волевое и определенным образом структурированное сопротивление. Наша задача — понять это сопротивление, осмыслить его и эти *партизанские отряды постепенно перевести в статус регулярных армий*. Регулярных русских армий. То есть нам надо выпустить архаику наверх — вместе с тем, что она имеет сказать о нашей судьбе, — и придать ей статус социальной реальности, а не просто недоразумения.

Сейчас архаика подает о себе сигналы через недоразумения, открывается, обнаруживает себя через помехи и сбой. Если мы проберемся на уровень глубже, мы увидим, что этот сбой имеет свою логику и свою системность. Это *архаический русский (ир)рационализм*, и он существует, есть, и он как раз и должен быть с помощью разнообразных социологических методов выведен на поверхность для того, чтобы в конце концов мы получили представление о *русском логосе*. Это задача-максимум, задача поколения — поставить вопрос о русском логосе и, соответственно, о русском социуме.

Что такое русский социум? Когда обычно мы используем выражение «русское общество», мы имеем в виду подвид общества как такового. А что такое «общество как таковое»? Это западноевропейское общество, осмысленное как универсальное самим Западом и навязанное в качестве такового всем остальным. Но в эту универсальность верят только люди Запада: ведь археомодернистические модели обществ, как мы показали на примере русского археомодерна, не видят в этом своей судьбы и лишь имитируют эту

универсальность, точнее, признание этой универсальности. Поэтому о русском обществе (если оно не является западноевропейским) можно для начала сказать, что *его как такового и нет*, а на его месте есть *археомодернистическое нечто*, что теоретически *может стать* русским обществом, т. е. открыться как русская структура с ее внутренними законами. Но может и не открыться, продолжая пребывать в таком же *пассивно саботирующем западноевропейскую судьбу* состоянии.

Изучая российское общество, можем ли мы говорить о том, что мы имеем дело с некой цельной социальной системой, законы которой можно изучать? Нет, конечно. Изучать корректно мы можем археомодерн. А русский социум или русское общество мы можем, если угодно, предсказывать, прогностически описывать или даже конституировать, а в конечном итоге — создавать, планировать, прогнозировать и как бы извлекать из возможного, из «будущего». Русское общество как объект принадлежит возможному русскому будущему — но только в том случае, если состоится явление из недр русской архаики русского логоса.

Поэтому несколько странно и звучит название нашего исследования — «Социология русского общества». Мы изучаем объект, которого еще нет, который только может быть, который, вероятно, будет, но это в какой-то степени зависит от тех социологов новой волны, которые будут корректно изучать археомодерн и извлекать из своего анализа верные, обоснованные и по-настоящему научные выводы.

ЗАПАД И ЕГО ВЫЗОВ

Мы приводим фрагмент нашей работы «Россия и Запад»[1], помогающий лучше понять ряд идей, высказанных в данном разделе.

Что мы понимаем под «Западом»?

Термин «Запад» может толковаться по-разному. Поэтому прежде всего следует уточнить, что мы понимаем под ним и как это понятие эволюционирует в истории.

Совершенно очевидно, что *«Запад» не является чисто географическим термином*. Сферичность Земли делает такое определение просто некорректным: то, что для одной точки — Запад, для другой — Восток. Но этот смысл никто в понятие «Запад» и не вкладывает, хотя при ближайшем рассмотрении мы обнаружим здесь одно важное обстоятельство: концепция «Запада» по умолчанию берет за *нулевую* отметку то, откуда откладываются координаты долготы — а именно Европу. И не случайно, согласно международным конвенциям, *нулевой меридиан* проходит по Гринвичу. Уже в самой этой процедуре предполагается *европоцентризм*.

Хотя многие древние державы (Вавилон, Китай, Израиль, Россия, Япония, Иран, Египет и т. д.) считали себя «*центрами мира»*, «срединными империями», «поднебесными», «подсолнечными царствами», в международной практике центром координат стала Европа, более узко — Западная Европа. Именно от нее принято откладывать вектор в сторону Востока и вектор в сторону Запада. Получается, что *даже в узкогеографическом смысле мы видим мир с европоцентрической точки зрения*, и то, что принято называть «Западом», одновременно представляет собой центр, «середину».

Европа и модерн

В историческом смысле Европа стала тем пространством, где *впервые произошел переход от традиционного общества к обществу модерна*, причем такой переход совершился благодаря развитию *автохтонных* для европейской культуры и цивилизации тенденций. Развивая в определенном направлении принципы, заложенные в греческой

[1] См.: *Дугин А.Г.* Россия и Запад // Дугин А.Г. Четвертая политическая теория. СПб.: Амфора, 2010.

философии, римском праве, через специфическое толкование христианского учения — вначале в католико-схоластическом, а затем в протестантском ключе — Европа пришла к созданию уникальной среди остальных цивилизаций и культур *модели общества*. Это общество впервые:

- было выстроено на секулярных (светских, атеистических основаниях);
- провозгласило идею социального и технического прогресса;
- создало основы современного научного видения мира;
- выработало и внедрило модель политической демократии;
- поставило во главу угла капиталистические (рыночные) отношения;
- перешло от аграрной экономики к промышленной.

Одним словом, именно *Европа стала пространством современного мира*.

Поскольку в границах самой Европы наиболее авангардной зоной развития парадигмы модерна были такие страны, как Англия, Голландия и Франция, находящиеся *к Западу* от Центральной (и тем более Восточной) Европы, то понятия «Европа» и «Запад» постепенно стали синонимами: собственно *«европейское»*, отличное от остальных культур, заключалось именно *в переходе от традиционного общества к обществу модерна*, а это, в свою очередь, происходило прежде всего на европейском Западе.

Таким образом, термин «Запад» с XVII—XVIII вв. приобретает четкий цивилизационный смысл, становясь синонимом «*модерна*», *«модернизации»*, *«прогресса»*, *социального*, *промышленного*, *экономического и технологического развития*. Отныне все, что вовлекалось в процессы модернизации, автоматически причислялось к Западу. *«Модернизация» и «вестернизация»* оказались синонимами.

Идея «прогресса» как обоснование политики колониализма и культурного расизма

Тождество «модернизации» и «вестернизации» заслуживает некоторых пояснений, которые приведут нас к важным практическим выводам. Дело в том, что становление в Европе небывалой цивилизации Нового времени, учреждение «модерна» привело к особой *культурной установке*, сформировавшей самосознание вначале самих европейцев, а затем и всех тех, кто попал под их влияние. Этой установкой выступает искренняя убежденность в том, что путь развития западной культуры, и особенно переход от традиционного общества к современному, есть не просто специфическая черта только Европы и населяющих ее народов, но *универсальный закон развития*, *обязательный для всех остальных стран и народов*. Европейцы, «люди Запада», *первыми* прошли эту решающую стадию, но все остальные фаталь-

но *обречены* на то, чтобы идти по *тому же самому* пути, поскольку такова «объективная» логика мировой истории, этого требует «прогресс».

Возникает идея, что *Запад есть обязательная модель исторического развития всего человечества*, и всемирная история — как в прошлом, так в настоящем и будущем — мыслится в виде повторения тех этапов, которые Запад в своем развитии уже прошел или проходит в настоящий момент, опережая всех остальных. Везде, где европейцы сталкивались с «незападными» культурами, которые сохраняли «традиционное общество» и его уклад, они ставили однозначный диагноз — «варварство», «дикость», «неразвитость», «отсутствие цивилизации», «отсталость». Так, постепенно *Запад стал идеей*, нормативным критерием для оценки народов и культур всего мира: чем *дальше* они были от Запада (в его новейшей исторической фазе), тем более «ущербными» и «неполноценными» считались.

Архаические корни западной исключительности

Любопытно проанализировать происхождение этой универсалистской установки, отождествляющей этапы развития Европы с общеобязательной логикой всемирной истории.

Самые глубокие и архаические корни можно *найти в культурах древних племен*. Архаическим обществам свойственно отождествлять понятие «человек» с понятием «принадлежащий к племени», «этносу», что приводит подчас к отказу иноплеменникам в статусе «человека» или присвоению им заведомо низшей иерархической ступени. Пленники из других племен или порабощенные народы становились, по этой же логике, *классом рабов*, вынесенным *за пределы человеческого социума*, лишенными всяких прав и привилегий. Эта модель — «соплеменники = люди, иноплеменные = нелюди» — лежит в основе социальных, правовых и политических институтов прошлого, что подробно исследовал Гегель (и, в частности, гегельянец А. Кожев), рассматривая пару фигур Господин – Раб. Господин был всем, Раб — ничем. Господину принадлежал статус человека как привилегия. Раб приравнивался — даже юридически — к домашнему скоту или предметам производства.

Эта модель господства оказалась гораздо более устойчивой, чем можно было представить, и перекочевала в измененной форме в Новое время. Так возник комплекс идей, который парадоксально сочетал демократию и свободу внутри самих европейских обществ с жесткими расистскими установками и циничным колониализмом в отношении иных — «менее развитых» — народов.

Показательно, что институт рабства, причем на *расовых* основаниях, после более чем тысячелетнего перерыва, возрождается в западных обществах — в первую очередь в США, но также и в странах Латинской Америки — именно в Новое время, в эпоху распространения демократических и либеральных идей. Причем теория «прогресса»

служит, как ни странно, обоснованием нечеловеческой эксплуатации европейцами и белыми американцами автохтонов-индейцев и африканских рабов.

Складывается впечатление, что по мере становления цивилизации Нового времени в Европе модель Господин — Раб переносится из самой Европы на весь остальной мир в форме колониальной политики.

Империя и ее влияние на современный Запад

Другим важным источником этого же явления была *идея Империи*, от которой в явной форме европейцы отказались на заре Нового времени, но которая проникла *в бессознательное западного человека*. Империя — как Римская, так позже и христианская (Византийская на Востоке и Священная Римская империя германских наций на Западе) — мыслилась как *Вселенная*, внутри которой проживают люди (граждане), а за ее пределами — «недолюди», «варвары», «еретики», «иноверцы» или даже фантастические существа: людоеды, монстры, вампиры, «гоги и магоги» и т. д. Здесь племенное деление на «своих» (людей) и «чужих» (нелюдей) переносится на более высокий и абстрактный уровень — граждан империи (участников Вселенной) и неграждан (обитателей глобальной периферии)[1].

Эта стадия обобщения того, кто считается, а кто не считается *человеком*, вполне может быть рассмотрена как *переходный* этап между архаикой и современным Западом. Отвергнув Империю формально вместе с ее религиозными основаниями, современная Европа полностью сохранила *империализм*, только перенеся его на уровень ценностей и интересов. Прогресс и техническое развитие отныне осознавались как европейская миссия, во имя которой и развертывалась планетарная колониальная стратегия.

Таким образом, порвавшее с традиционным обществом формально Новое время перенесло некоторые базовые установки именно этого традиционного общества (архаическое деление на пару «человек — нечеловек» по этнической принадлежности, модель «Раб — Господин», империалистическое отождествление своей цивилизации со всей Вселенной, а всех остальных с «дикарями» и т. д.) на новые условия жизни. Запад как идея и как планетарная стратегия стал амбициозным проектом *нового издания мирового господства*, на сей раз возведенного в статус «просвещения», «развития» и «прогресса» всего человечества. Это своего рода «*гуманистический империализм*».

Важно, что тезис о прогрессе не был простым прикрытием для эгоистических хищнических интересов людей Запада в их колониальной экспансии. Вера в универсализм западных ценностей и в логику исто-

---

[1] Еще в XVII в. европейские и американские авторы (в частности, иезуиты) задавались вопросом о том, принадлежат ли индейцы, коренное население Америки, к человеческому роду или являются разновидностью животных.

рического развития была вполне искренней. Интересы и ценности в данном случае совпадали. Это и давало огромную энергию первопроходцам, мореплавателям, путешественникам и предпринимателям Запада осваивать планету — они искали не только наживы, но и несли «дикарям» просвещение.

Все вместе — жестокое ограбление, циничная эксплуатация и новая волна рабовладения вместе с модернизацией и технологическим развитием колониальных территорий — и легло в основу Запада как идеи и мировой практики.

Модернизация: эндогенная и экзогенная

Здесь следует сделать одно важное замечание. Начиная с XVI в. с территории Западной Европы начинает развертываться *процесс планетарной модернизации*. Он строго совпадает с колонизацией Западом новых земель, где, как правило, проживают народы, сохраняющие устои традиционного общества. Но постепенно модернизация затрагивает всех: и людей Запада, и людей не-Запада. Так или иначе, модернизируются все. Но сущность этого процесса в разных случаях остается различной.

На самом Западе, в первую очередь в Англии, Франции, Голландии, и особенно в США — стране, построенной как лабораторный эксперимент Нового времени на якобы «пустой земле», «с чистого листа», — модернизация отличается *эндогенным* характером. Она вырастает из последовательного развития культурных, социальных, религиозных и политических процессов, заложенных в самой основе европейского общества. Не везде это протекает одновременно и с одной и той же интенсивностью: здесь явно отстают такие народы, как немцы, испанцы и итальянцы, у которых модернизация идет медленнее, чем у их европейских соседей с Запада. Но как бы то ни было, Новое время для европейских народов наступает по их внутреннему графику и в соответствии с естественной логикой их развития. Модернизация стран и народов самого Запада протекает по внутренним законам. Развертываемая из объективных предпосылок и соответствующая воле и настрою большинства европейского населения, она является *эндогенной*, т. е. имеющей внутренние причины.

Совсем иное дело с теми странами и народами, которые втягиваются в процесс модернизации *помимо их воли*, оказываясь или пассивной жертвой колонизации, или будучи вынуждены активно сопротивляться европейской экспансии. Конечно, подчиняя себе страны и народы или отправляя в США черных рабов, люди Запада способствовали процессу модернизации. Вместе с колониальной администрацией они вводили новые порядки, устои, а также технику, логистику экономических процессов, нравы, учреждения, социально-политические структуры, правовые установки. Черные рабы, особенно после победы аболиционистов-северян, становятся членами более развитого обще-

ства (хотя и оставаясь людьми второго сорта), чем архаические племена Африки, откуда они были вывезены работорговцами. Факт модернизации колоний и порабощенных народов отрицать нельзя. Запад и в данном случае оказывается мотором модернизации. Но последняя весьма специфична. Ее можно назвать *экзогенной*, т. е. навязанной, занесенной извне.

Незападные народы и культуры пребывают в условиях традиционного общества, развивающегося в соответствии с собственными циклами и внутренней логикой. Там также бывают периоды подъема и упадка, религиозные реформы и внутренние раздоры, экономические катастрофы и технические открытия. Но эти ритмы соответствуют иным, *незападным* моделям развития, следуют иной логике, направлены к иным целям и решают иные задачи.

Экзогенная модернизация — и в этом ее основное свойство — *не проистекает из внутренних потребностей и естественного развития традиционного общества*, которое, будучи предоставлено самому себе, скорее всего никогда не пришло бы к тем структурам и моделям, которые сложились на Западе. Иными словами, такая модернизация является *насильственной* и навязанной извне.

Следовательно, синонимический ряд *модернизация = вестернизация* можно продолжить — это еще и *колонизация* (введение внешнего управления). Подавляющее большинство человечества — за вычетом европейцев и прямых потомков колонизаторов Америки — подверглось именно этой насильственной, навязанной, внешней модернизации. Она сказалась на травматичности и внутренней противоречивости большинства современных обществ Азии, Востока, Третьего мира. Это *болезненный модерн*, окарикатуренный Запад.

Два типа обществ с экзогенной модернизацией

Теперь во всех обществах, подвергшихся экзогенной модернизации, можно выделить две большие подгруппы:

- общества, сохранившие политико-экономическую самостоятельность (или добившиеся ее в ходе антиколониальной борьбы);
- общества, утратившие ее.

Если рассмотреть второй случай, то речь идет о *чистой колонии*, полностью потерявшей свою самостоятельность и причастной к ценностям Нового времени не более, чем индейцы из североамериканских резерваций. Такие общества могут быть архаичными (как некоторые африканские, южноамериканские или тихоокеанские племена), но частично пересекаться с высокотехнологическими и вполне модернизированными структурами, развернутыми на том же самом пространстве колонизаторами. Здесь *смыслового* пересечения между автохтонами и модернизаторами почти нет: статус местных обществ слабо отличается от статуса обитателей зоопарка или в лучшем случае заповедной зоны, населенной вымирающими видами (занесенными в

Красную книгу природы). В этой ситуации *модернизация не касается местного населения*, которое продолжает не замечать ее, сталкиваясь лишь с техническими ограничениями — в виде колючей проволоки или стальных решеток клетки.

Когда мы имеем дело с обществом, которое вынужденно прошло определенный путь по линии вестернизации и экзогенной модернизации, но сделало это в ответ на угрозу колонизации со стороны Европы (Запада) и сумело сохранить независимость, процесс модернизации (= вестернизации) приобретает более сложный характер. Можно назвать это «*оборонительной модернизацией*».

Здесь в центре внимания оказывается баланс между ценностями, свойственными традиционному обществу, подлежащими сохранению для поддержания идентичности, и теми заимствованными моделями и системами, которые необходимо импортировать с Запада для создания предпосылок и условий для частичной (оборонительной) модернизации. Вместе с тем в таких обществах сохраняется *субъектность*, выражающая собственные интересы, что предопределяет остроту сопротивления колонизаторским инициативам Запада.

Картина складывается такая: чтобы отстоять свои интересы перед лицом натиска Запада, страна (общество) вынуждена заимствовать некоторые западные ценности, но сочетать их с ценностями самобытными. Это явление С. Хантингтон назвал термином «*модернизация без вестернизации*».

Впрочем, подобное понятие несет в себе некоторое противоречие: т. к. модернизация и вестернизация суть *синонимы* (Запад = Модерн), то невозможно проводить модернизацию в отрыве от Запада и копирования его ценностей — в традиционных обществах, не входящих в ареал европейской культуры, предпосылки для модернизации просто отсутствуют. Поэтому речь идет не о полном отказе от «вестернизации», но о таком *балансе* собственных и заимствованных с Запада ценностей, который удовлетворял бы условиям сохранения идентичности (отличия от Запада, причем принципиального!) и развитию *оборонных* технологий, способных конкурировать с Западом в основных жизненных областях (чего невозможно достичь без интенсивного включения в «западный» контекст). Получается, что такая разновидность экзогенной модернизации основана на наличии самостоятельных интересов (принципиально отличных от колонизаторских интенций Запада) и при этом *на сочетании собственных ценностей с прагматически заимствованными ценностями Запада*. (Можно сказать, что это «модернизация + частичная вестернизация».)

В данную категорию экзогенной модернизации попадают такие страны, как Россия (причем в течение всего Нового времени, что представляет собой достаточно уникальный случай!), но также современный Китай, Индия, Бразилия, Япония, некоторые исламские страны, страны Тихоокеанского региона (вступившие в этот процесс намного

позже — в последнее столетие). Кроме России, остальные страны, идущие по этому пути, были в определенный момент *колониями* Запада и получили независимость относительно недавно или (как Япония) потерпели поражение в военном конфликте и были оккупированы.

В любом случае этот тип экзогенной модернизации выдвигает на первый план *вопрос о балансе собственных и заимствованных ценностей*, т. е. проблему пропорций и качества элементов, принадлежащих к *двум культурно-историческим и цивилизационным формам* — к местным консервативным устоям традиционного общества и якобы «универсальным» и «прогрессивным» моделям западной цивилизации.

В этой пропорции и заключается главное, что составляет сущность отношений России с Западом.

РАЗДЕЛ III
СОЦИОЛОГИЯ РУССКОГО ВРЕМЕНИ

Глава 11

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ТИПОЛОГИЗАЦИИ ВРЕМЕНИ

Темпоральность. Социология времени

Рассмотрим, что такое «русское время». Прежде чем приступить к этой непростой теме, следует сказать несколько слов о «социологии времени» в целом.

Время — понятие социальное. В книге «Социология воображения»[1] мы посвятили этому отдельный раздел. Здесь же приведем только самые общие выводы.

Абсолютным эмпирическим фактом является то обстоятельство, что в разных обществах люди относятся ко времени по-разному. Одни общества его тщательно измеряют, соотнося с теми или иными природными явлениями, другие о нем имеют самое отдаленное представление. Например, некоторые племена австралийских аборигенов не представляют, сколько суток в лунном месяце, т. к. для их социальных и хозяйственных циклов такая точность не существенна. Современные западные общества, напротив, научились измерять время до его самых мельчайших долей. Феноменологический подход к обществу заставляет нас в первую очередь присмотреться к тому, как понимают время сами его члены, вычленить социологическую структуру времени и лишь потом выносить свое мнение относительно того, соответствует ли это представление тому, что знаем о времени сегодня мы сами или представители иных обществ.

В своей философии Эдмунд Гуссерль[2] вводит понятие темпоральности, чтобы отличить то, как человек переживает время, воспринимает его, конструирует его в процессе познания, и то, что нам говорит о времени современная наука. Социология преимущественно рассматривает именно «темпоральность», стремясь выявить, с какими конструкциями времени оперирует то или иное общество[3].

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социум в истории. Разновидности социального времени // Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010. С. 131 – 167.

[2] См.: *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени//Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I. М., 1994.

[3] См.: *Дугин А.Г.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2010.

Времена Гурвича

Разные типы обществ — архаические, традиционные, современные, постсовременные — оперируют преимущественно с различными темпоральностями, приоритетно выделяя те или другие. В архаических цивилизациях время течет по кругу, оно циклично. В религиозных обществах — с приходом монотеизма — появляется однонаправленное время, история. В Новое время появляется представление о физическом времени как свойстве материи. И наконец, в эпоху постмодерна все чаще обращаются к теориям о «конце истории» (Г. Гегель, А. Кожев, Ф. Фукуяма) или о «постистории» (А. Курно, А. Гелен, Г. де Ман, Ж. Бодрийяр).

Однако однозначное распределение типов темпоральности по тем или иным обществам соответствует лишь довольно грубому приближению. Если мы внимательнее приглядимся к доминирующих в различных обществах теориям, мы имеем шансы обнаружить в каждом из них различные темпоральности.

Русско-французский социолог Ж. Гурвич посвятил этому ряд важнейших исследований[1], где дал описания синхронного сосуществования в одном и том же обществе различных «социальных времен». Точно так же мы можем выделить синхронные темпоральности и в определенных религиозных теориях или свободно исследовать темпоральности в любом обществе на эмпирической основе: вполне может быть, что в каком-то обществе мы имеем шанс столкнуться с такой темпоральностью, которая ранее нам не была известна и составляет уникальное социологическое свойство именно данного общества — есть же индейские племена, у которых вообще нет счета (например, пирахан в Южной Америке[2]).

Поэтому можно считать количество социальных моделей времени открытым, предлагая ad hoc такие интерпретации, которые будут полнее отражать социологическую сущность изучаемого общества. Восемь времен, выделяемые самим Гурвичем, не стоит брать за аксиому, но учитывать как конструктивное и плодотворное направление в исследовании интересующей нас проблематики.

Основные типы социальной темпоральности. Общества без времени

Можно выделить наиболее типичные модели темпоральности, которые постоянно встречаются от общества к обществу и состав-

---

[1] См.: *Gurvitch G.* The Spectrum of Social Time. Dordrecht: Reidel, 1964; *Idem.* Traite de sociologie. Paris: PUF, 1960.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010. С. 222, 333—334.

ляют постоянную часть безграничного числа версий социального времени.

Есть архаические племена, у которых время и его измерение вообще не подвергаются наблюдению и не существует социальных и теоретических концептов, а также соответствующих слов в языке, даже отдаленно напоминающих то, что мы имеем в виду под «временем» или «темпоральностью». Там, где большинство обществ привлекает категорию «времени», эти племена обходятся иным инструментарием, соответствующим их особому мировоззрению. Таких племен не много, но они есть в Океании, Южной Америке и Центральной Африке. Будучи важнейшей характеристикой общества, время тем не менее не является абсолютной и определяющей человека как вид. Это существенное отличие, т. к., например, такие вещи, как язык, запрет на инцест и инициация, свойственны всем человеческим обществам без исключения. Время, таким образом, важное, но не неотъемлемое свойство человека. Теоретически мыслимы человеческие общества без времени.

Это уточнение имеет большое значение для уяснения того, в какой мере время является социальным конструктом. Если мы можем представить себе общество, не имеющее о времени ни малейшего представления, значит, темпоральность есть нечто искусственное и вторичное, возникающее в социуме только при определенных условиях. Время есть, таким образом, социальный артефакт, продукт человеческого духа.

Циклическое время

Самое распространенное представление о времени, свойственное большинству известных нам сегодня обществ, — циклическое время. Принято называть его «мифом о вечном возвращении»[1].

Такое циклическое время утверждает процесс круговых изменений мира, осуществляющихся по одному и тому же постоянно повторяющемуся сценарию. Это касается как природных, так и социальных явлений. Сезоны сменяют друг друга в строгой последовательности; точно так же сменяют друг друга поколения людей, возрасты жизни, династии и т. д.

Циклическое представление о времени самым наглядным и доступным образом примиряет между собой наблюдение об изменениях и постоянстве, движении и покое, развитии и сохранении порядка в природе и обществе.

---

[1] *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000.

Циклическая темпоральность отражена в мифах, преданиях, легендах, религиозных учениях и соответствует глубинным пластам человеческой психики: постоянно подтверждаясь наблюдениями за природной средой — смена сезонов, погоды и т. д., цикличность представляется чем-то само собой разумеющимся и поэтому легко усваивается в качестве социологической модели в более систематизированной форме.

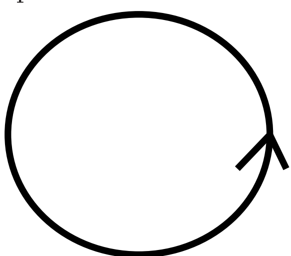


Схема 7. Циклическое время

Большинство древних и современных архаических обществ утверждает мифы «вечного возвращения» в качестве социологического и философского норматива. И даже там, где циклизм утрачивает свое догматическое значение, они исподволь оказывают огромное влияние на толкование различных природных и социальных явлений и в последующем в силу своей наглядности и простоты.

Линейное время: миф о деградации

Религиозные теории с высокой степенью абстрагирования и представлением о трансцендентном Творце (иудаизм, христианство, ислам и отчасти дуалистический зороастризм) вводят особое понятие линейного времени. В наиболее общей форме это — время деградации.

Совершенное творение, «рай», где не было времени, в силу какой-то причины постигает катастрофа и, как следствие, начинается *период упадка*. Это отражено в теории «грехопадения», которую разделяют все монотеистические религии. Изгнание из рая есть вступление во время. Но это время может течь только сверху вниз, от полноты к пустоте, от рая к аду, от добра ко злу.

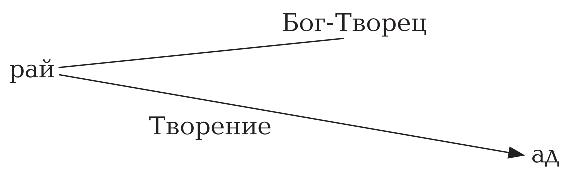


Схема 8. Линейное время деградации

Предоставленное самому себе, творение имеет только один линейный вектор — вектор упадка. Так, в религиях монотеизма возникает особая социальная конструкция, осмысляющая сам факт изменения как однонаправленное и необратимое ухудшение. Эта модель накладывается и на понимание природы (опосредованно), и на понимание общества (непосредственно). На такой темпоральности основана общая социальная установка на консерватизм. Сохранение древних институтов, обычаев, устоев, правил, норм приобретает качественное измерение «блага», «позитивности», «нормы» именно потому, что «естественный» ход времени несет с собой только разрушение и упадок, беспорядок и зло. Многие социальные институты традиционных религиозных обществ так и обосновывают свое существование: они коренятся в прошлом и только *в силу одного этого* должны сохраняться, укрепляться и поддерживаться. Долженствование вытекает напрямую из мифа о деградации, основанного, в свою очередь, на монотеизме.

Впрочем, такой религиозный консерватизм на практике чаще всего сливается вплоть до неразличимости с социальными представлениями о циклах, постулирующих в качестве норматива «вечное возвращение одного и того же». Однако обоснование консерватизма в обоих случаях разное.

Мессианская темпоральность

На общую топику деградации в религиях же накладывается параллельное измерение — мессианская темпоральность. Так как предоставленный сам себе сотворенный мир может двигаться только к самоуничтожению, религиозное сознание обращается к Творцу в надежде на то, что он исправит положение и спасет мир. С этими религиозными представлениями связано ожидание Спасителя, Мессии. Эти представления встречаются во всех монотеистических и во многих дуалистических религиях и напрямую связаны с религиозным представлением о сущности времени как такового. Создавший мир трансцендентный Творец в критический момент деградации своего творения придет на помощь и пошлет Спасителя, чтобы предупредить всеобщую гибель. В христианстве эта тема получает особое значение и становится в центре всей религии. Так возникает особая темпоральная установка и конституируется особое время: *время ожидания Мессии*.

Это время обращено в будущее. Чем ближе оно к концу мира, к точке полного упадка, тем более вероятен приход Мессии. Линейное время упадка и линейное время мессианских чаяний накладываются друг на друга, не отменяя, впрочем, ни того, ни другого. Однако в определенных случаях мессианские чаяния настолько вы-

тесняют все остальные религиозные попечения, что мессианская темпоральность становится приоритетной. Это называется «эсхатологией», «учением о конце», что подразумевает конечное спасение.

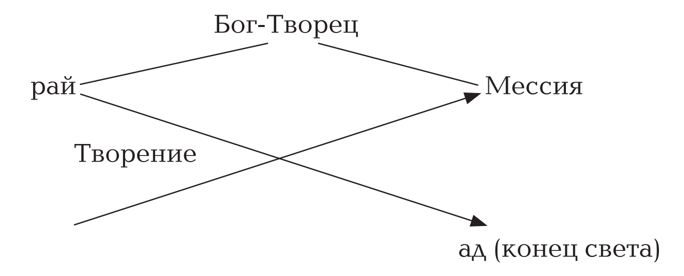


Схема 9. Мессианская перспектива времени в рамках религии

Приоритет эсхатологии характеризует многие мистические учения, которые концентрируются только на этой стороне линейного времени.

Глава 12

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВ МОДЕРНА И ПОСТМОДЕРНА

Миф о прогрессе

Эпоха Просвещения представляет собой секуляризацию мессианского времени, отрыв его более общей религиозной и, соответственно, социологической перспективы, где оно было лишь одним из возможных измерений. Так рождается миф о линейном времени, текущем от минуса к плюсу, от малого к большому, от «зла» к «добру». Такая темпоральность известна под именем «прогресс».

«Прогресс» как социальный концепт представляет собой продукт секулярной эсхатологии, где трансцендентализм мессианского вторжения в конце времен заменяется на присущий самому миру имманентный «телос», цель, которая видится в самой природе вещей. Теперь вместо ожидания чуда, приходящего в «точке полночи», на грани небытия, утверждается активность человека и общества в достижении «доброго конца», в построении «лучшего общества», основанного на воплощении в жизни позитивных ценностей. В отличие от традиционного общества благо и идеал видятся не в прошлом и не в сохранении его элементов в настоящем (консерватизм), но в будущем.

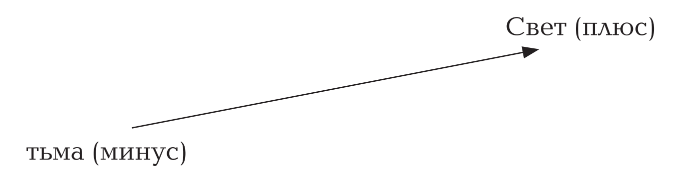


Схема 10. Темпоральность мифа о прогрессе

Перемены, которые в традиционном обществе носили или циклический, или негативный характер, начинают оцениваться *позитивно*. Вектора развития радикально меняются, все «новое» приобретает положительную нагрузку, а все «старое» требует либо ликвидации, либо преобразований.

Миф о прогрессе становится социальной доминантой в Европе начиная с XVIII в. и постепенно превращается в важнейшую составляющую всей социально-политической системы, вытесняя на периферию все остальные модели темпоральности.

Научное время

В Новое время появилась идея о том, что время представляет собой свойство «объективного» (внешнего) мира и не зависит от человека (и, соответственно, общества).

В научном времени мы можем различить две составляющие, которые характеризуют его структуру. Они располагаются на разных уровнях, но в равной степени проистекают из основополагающего мифа о прогрессе и конструкта линейного времени. Физическое время и историческое время мыслятся как необратимые, но необратимые по-разному.

История и ее время

В том, что касается рассмотрения процессов, протекающих в человеческом обществе, научное время поставило в своем центре *историю*. В отличие от Священной Истории христианства или иудаизма эта история рассматривалась как нечто секулярное, где главным и единственным деятелем был человек. История в современном понимании есть дело рук человеческих. Начиная с XVIII в. и далее история мыслилась исключительно в категориях прогресса, поэтому понятия «исторический прогресс» и «история» стали в определенном смысле синонимами.

«Историческое время» мыслится как состоящее из исторических событий и каузальных, (причинно-следственных) связей этих событий между собой. Оно имеет одностороннее направление, движется от простого к сложному, от темного к светлому, от зависимого к свободному, от неясного и приблизительного к строгому и четкому, от бессознательности к сознанию.

В содержание «истории» включаются одноразовые события, каждое из которых сингулярно (единственно), уникально, неповторимо и отражает совершенно конкретный и индивидуальный момент человеческого сознания и человеческой воли. Событие не является циклическим не только потому, что не повторяется (иногда, напротив, схожие между собой события на практике как раз повторяются, и историки этого не отрицают), но потому, что всякий раз смысл и содержание события определяются структурой индивидуального выбора, несут в себе печать свободы человеческого духа, уникальность его порыва. Это касается как отдельных личностей («великих людей»), так и обществ в целом.

Событие всегда сингулярно и относится к истории и культуре. Лишь природные явления повторяются, цикличны — и в этом состоит фундаментальное различие между культурой и природой. Прогресс человечества состоит в постоянном однонаправленном движении от природы к культуре, от цикла к событию.

Одновременно с теорией Дарвина об эволюции видов, т. е. о переходе животных видов от более простых к более сложным, вплоть до человека, развившегося из обезьяны, теории прогресса как социального явления получили подкрепление в гипотезах развития живой материи, создав таким образом реконструированную «предысторию» человечества в зоосфере. Представления об эволюции сомкнулись с представлениями о социальном прогрессе, породив одну из важнейших составляющих научного времени — *концепт всеобщего развития*.

Здесь мы имеем дело с попыткой внести «событие» — критерий «естественного отбора» и его результаты — в саму природу, придать природе историческое значение.

Метаморфозы Абсолютной Идеи как основа истории

Наиболее полная философия истории представлена у Гегеля[1], объясняющего исторический процесс и его содержание следующим образом.

Изначально существует Абсолютная Идея, в которой *субъективно*е совпадает с *объективным*, *бытие* с *ничто*, внешнее со внутренним и т. д. Абсолютная Идея, чтобы быть познанной самой собой (а это требует пары: *познающий—познаваемое*), диалектически отчуждается от себя и становится живой природой мира. Эта природа *и есть и не есть* сама Абсолютная Идея (здесь Гегель корректирует третий закон логики Аристотеля — об исключенном третьем). Природа выражает себя во времени, смыслом которого становится путь к становлению субъективного духа, который смог бы осознать полностью первожест Абсолютной Идеи и смысл существования. Движением к окончательной кристаллизации субъективного духа в интеллектуальной элите Европы эпохи Просвещения и объясняется весь исторический процесс — как в его социальной, так и в его «эволюционной» фазах.

Пиком исторического процесса Гегель видит прусскую монархию, призванную, по его мнению, стать идеальной формой субъективного духа с опорой на философов-гегельянцев как носителей высшего разумного знания о сущности истории. В установлении идеальной монархии с философским содержанием и просвещенной рациональной культурой Гегель видит «конец истории».

В гегелевской концепции прогресс обосновывается всей структурой проявления Абсолютной Идеи. В определенном смысле можно истолковать его мысль как сочетание рационалистического прогрессизма с христианской эсхатологической мистикой.

---

[1] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000.

В случае философии Гегеля следует зафиксировать одну важную особенность: мы имеем дело с философской конструкцией, имеющей социологические обоснования. Гегель живет в эпоху Просвещения, разделяет многие социальные конвенции этого периода (в первую очередь идею прогресса, развития), но включает их в свою персональную идеалистическую философию, мистико-мифологический и религиозный характер которой сразу бросается в глаза. Гегель и не скрывает, что понимает историю как метафизический процесс. Но в широкой культуре Нового времени прогресс постепенно утрачивает статус оригинальной эсхатологической интеллектуальной конструкции (как в случае Гегеля) и превращается в нечто «само собой разумеющееся» — в то, что феноменологическая социология (например, А. Шюц[1]) называет «taken for granted»[2].

Прогресс в ретроспекции

Другие теоретики прогресса (Тюрго, Кондорсе, Мерсье и т. д.) не удосуживались обосновывать прогресс теоретически, а просто укрепляли с помощью рециклирующих повторений «веру» в него как в «не подлежащую сомнению самоочевидную истину»[3].

В Новое время — вплоть до XX в., а в массовом сознании и в течение всего XX в. — исторический прогресс являлся своего рода историко-культурной и социальной *догмой*, поддерживаемой всем аппаратом государственного образования и культурными нормативами.

При этом прогрессистский взгляд полностью подчинял себе интерпретацию древних эпох, в которых различные культурные и социологические элементы классифицировались по степени их схожести с современными обществами. То, что имело аналоги в современности, считалось «передовым», то, что не имело, — архаическим и отсталым. Так, афинская демократия и научный атомизм Левкиппа и Демокрита, а также рационализм и гуманизм Сократа признавались наиболее ценными и «передовыми» феноменами Древней Греции, а теургия, мистицизм, деспотизм считались «реакционными». Невольно современные историки переносили свои прогрессистские взгляды и на древние и архаические общества, оперировавшие с иными моделями темпоральности. В силу этого данные модели упускались из виду, считались зачаточными

[1] См.: *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М.: Российская политическая энциклопедия, 1994.

[2] Дословно — «считающееся гарантированным» (*англ.*).

[3] См.: *Бенуа Ален де.* Краткая история идеи прогресса // Бенуа Ален де. Против либерализма. СПб.: Амфора, 2010. С. 120–133.

и несовершенными провозвестниками линейного времени, не обладающими никакими особыми собственными свойствами, кроме погрешностей, заблуждений и предрассудков. В этом явлении мы сталкиваемся с неправомочной экстраполяцией понимания темпоральности в Новое время на те эпохи, в которых не было времени в его современном понимании и где время уж никак не рассматривалось как однонаправленный прогресс или объективное свойство материального мира.

Непонимание учеными Нового времени альтернативных моделей темпоральности — не случайность и не недостаток, но следствие программной установки на полное принятие *истории* и *исторического времени* как *базовой парадигмы науки* в целом. Свойство научного времени таково, что оно считает иные версии времени ненаучными и, следовательно, неистинными, ложными и поэтому не заслуживающими внимания. Только развитие социологии и, в частности, социологии науки, а также структурной антропологии показало односторонность такого подхода и реабилитировало время как социологическую конструкцию, основанную на общих структурах общества.

В этом смысле прогресс и историческое время обнаружились не более как социальные конструкты.

Объективное время

Наряду с историческим временем и парадигмой прогресса Новое время распространило представление о линейности времени и на материальный мир, заявив о существовании объективного времени, присущего веществу, самому устройству «объективной реальности». Так появился концепт «объективного времени», т. е. чего-то совершенно независящего от человека, существующего вне него и помимо него. По этой теме я рекомендую изучить свою книгу «Эволюция парадигмальных оснований науки»[1], в которой исследуются закономерности формирования научного мировоззрения и на примере западноевропейской науки и культуры показывается, каким образом проходило формирование научного взгляда на мир — на основании каких концептуальных, социологических и философских парадигм это осуществлялось.

Объективное время (так же как и историческое) мыслится как нечто необратимое, но в отличие от исторического времени оно является бессодержательным, т. е. не несет в самом себе событий. По крайней мере, таково время в концепциях Ньютона и других пред-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-Центр, 2001.

ставителей классической физики и механики, где время является некой априорной формой бытия материи или вещества и, соответственно, не наделено никакими событиями. События происходят во времени, но никак не отражают его сущности. Объективное время холодно и безразлично по отношению к тому, что в нем случается.

Показательно, что физическое время, равно как и историческое время, является не более чем социологическим концептом. Сегодня догматизация научного мировоззрения зашла настолько далеко, что нам кажется, что «объективный» характер времени представляет собой нечто «само собой разумеющееся» («taken for granted»). Мало кто, кроме философов, социологов и теоретиков науки, способен ясно проанализировать, что сами понятия объекта, материи, вещества, реальности суть не что иное, как специфические философские абстракции, имеющие конкретную историю и развившиеся на основании секуляризации и частичной ревизии христианских схоластических представлений. Чтобы считать время свойством объекта и чем-то совершенно независимым от человека (субъекта), надо вначале обосновать, утвердить и внедрить в массовое сознание представление об «объекте» и «субъекте», а также о специфических соотношениях того и другого. Все это — результат философских усилий Нового времени, полностью переосмыслившего содержание предшествующего схоластического аппарата.

Поэтому «объективное время» представляет собой не менее абстрактный и социально предопределенный конструкт, нежели миф о прогрессе и «историческом времени».

Физика времени

Дистанция объективного времени как такового от физических явлений, в нем разворачивающихся, создала в классической науке определенную двусмысленность, на которую ученые обратили внимание только с конца XIX в. Постулируя теоретически необратимость времени, классическая механика в своих реконструкциях физических процессов — движения, инерции, взаимодействия тел и т. д. — исходила из геометрической схематизации, допускавшей (при практических операциях) определенное «равновесие» между темпоральными моментами. Изображая на схеме начальную и конечную точки траектории движения, мы, сами того не желая, мыслим их синхронно, одновременно, а, следовательно, в нашей реконструкции можем «отмотать процесс назад» (как видеопленку на кассете).

В период классической науки Нового времени такая схематизация считалась лишь необходимой аппроксимацией, удобной для

расчетов, наглядности и решения практических задач. Но теория относительности Эйнштейна поколебала наивный механицизм классической науки, выдвинув гипотезу обратимости времени. Это связано с моделью четырехмерной Вселенной, предложенной Эйнштейном, где четвертым измерением полагается время. При движении со скоростью, меньшей скорости света — *c* (в пределах т. н. конуса Минковского), необратимость времени полностью сохраняется, а при скоростях, больших скорости света, мы можем столкнуться с относительным ускорением или замедлением времени. Это заставило ученых переосмыслить временную необратимость, являвшуюся аксиомой классической механики.

Во второй половине XX в. ученые-естественники, в частности знаменитый физик Илья Пригожин, лауреат Нобелевской премии, пошли еще дальше и задались вопросом: а правомочны ли вообще классическая механика и формализация движения на основе геометрических конструкций и подразумевания дистанции времени от протекающих в нем физических событий?[1] Если раньше историческое время и объективное (физическое) время рассматривались параллельно друг другу (одно применительно к культуре, другое — к природе), то теперь их попытались свести к общей парадигме.

Так появилась синергетика (термин в его нынешнем понимании ввел в оборот Герман Хакен в 1977 г.). В отношении времени синергетика пытается рассмотреть его как свойство движущегося изменяющегося вещества, а не как априорное измерение, в котором это движение и изменение осуществляется. Так возникли такие концепции, как «память частиц», а также «бифуркация» — ситуация, когда в определенной точке частица может двинуться далее по одной из двух различных траекторий с одинаковой долей вероятности. Помещая время внутрь материи, Пригожин, по сути, приравнивает физические процессы к историческому событию и пытается разгадать тайну зарождения органической жизни из неорганической (абиогенез) в «хаотических» процессах, т. н. неинтегрируемых системах.

Такое физическое время мыслилось строго линейным во всех смыслах. Так, с одной стороны, линейность времени, на которой основаны все представления о темпоральности в Новое время, доводилась до своего логического конца, а с другой — размывались и в чем-то преодолевались законы классической механики.

Применение подобной «вещественной темпоральности» к социальным явлениям (Пригожин — вместе с Робертом Херманом — пытался приложить свои модели к изучению автомобильно-

[1] См.: *Пригожин И.Р., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.

го трафика в современных городах) постепенно переводит нас от темпоральности модерна к темпоральности постмодерна или посттемпоральности (поствремени).

Поствремя

В XX и XXI вв. происходит постепенный пересмотр однозначной доминации «мифа о прогрессе» и набирают силу критические теории, считающие представления о прогрессе столь же уязвимыми со строго научной точки зрения теориями, как и все прежние социальные модели темпоральности. Современный польский социолог П. Штомпка в своей книге «Социология социальных изменений»[1] показывает, что в XX в. безусловная вера в прогресс сменяется вначале недоверием, а затем переходом к «теории кризиса»: поступательное движение времени уступает место взгляду на историю как на неопределенный открытый процесс, лишенный какой бы то ни было «телеологии», и значит, не подлежащий качественной оценке по принципу «от худшего к лучшему», во что свято верили на заре Нового времени, и даже в XIX в.

Во второй половине XX в. появляется философское направление, утверждающее конец эпохи модерна (Нового времени), — т. н. постмодернизм. Это направление систематически критикует прогресс как «авторитарную и тоталитарную» идеологию, основанную на «метафизике власти» и «абсолютизации рационализма». Прогрессистская темпоральность постепенно сменяется идеей о *поствремени*, о свободной циркуляции отдельных темпоральных фрагментов, относящихся к различным содержательным континуумам. Переход от линейного прогрессистского времени Просвещения к фрагментарному рециклированию экстравагантных цитат в постисторической перспективе постмодерна составляет современный момент трансформации социальной темпоральности, причем момент незавершенный и открытый.

---

[1] См.: *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996.

Глава 13

СЛОИ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ И ИХ СИНХРОННОСТЬ

Социология вечности

Совокупность бегло рассмотренных нами социальных темпоральностей следует дополнить еще одной инстанцией, которая в определенных случаях имеет самостоятельное значение, — речь идет о вечности.

Архаические общества, где отсутствует время, сами по себе располагаются в пространстве социальной вечности, которая может быть принята в данном случае как важный социологический концепт, позволяющий корректно разместить элементы изучаемого архаического социума в том порядке и в тех пропорциях, которые свойственны самим членам такого общества. Гипотеза вечности оказывается в таких случаях чрезвычайно полезной.

В циклической темпоральности речь идет о «вечном возвращении», т. е. о повторении *того же самого*. Это «то же самое», неизменно повторяющееся, формирует особую структуру, которая часто концептуализируется в фигурах космического порядка, закона, неизменной оси мира. В развитом политеизме это выражается в фигурах небесных богов и их царя (Зевса у греков, Юпитера у римлян), который ответственен за постоянство и «вечность». «Вечным» становится *место*, вокруг которого вращается колесо изменений. В религиозных системах и в моделях социального устройства это «место вечности» часто становится чрезвычайно важным и центральным.

В монотеизме вечность трансцендентализируется и становится атрибутом исключительно Бога-Творца. Тем самым она выносится за пределы мира, но и в этом качестве оказывает на общество значительное влияние: те инстанции и моменты, где происходит парадоксальный контакт с вечностью, наделяются высшим смыслом и рассматриваются как высшие с онтологической, а часто и социально-политической точек зрения. В частности, на этом основана социальная и в некоторых случаях политическая роль церкви в христианстве, а также роль религии в исламском обществе. В иудаизме тот же принцип обосновывает начала теократии и роли левитского жречества.

Социальное измерение вечности во всех случаях следует учитывать.

Темпоральные слои общества

В некоторых обществах преимущественно преобладает та или иная форма темпоральности, но вместе с тем все они могут встречаться и в пределах одного и того же общества — в его разных сегментах. Снова возвращаясь к Гурвичу[1], можно обратить внимание на его же социологическую модель «слоев в глубину» (les paliers en profondeurs). Согласно Гурвичу, одно и то же общество может быть рассмотрено как суперпозиция нескольких социальных моделей, существенно разнящихся по своей структуре на каждом уровне — как вертикальном (стратификация), так и горизонтальном (профессиональная и территориальная локализация).

Если принять эту картину, то можно расположить разные виды темпоральности в соответствии с этими слоями. В таком случае мы получаем комплексную картину наложения социальных времен друг на друга в контексте одного и того же общества. Уметь представить эту сплющенную в обычном случае модель как проекцию нескольких разноуровневых слоев и составляет высшее искусство социолога.

При изучении «русского времени» мы будем вынуждены проделывать эту процедуру неоднократно, т. к. очевидно, что никакого общего и единого «русского времени» не существует: в нашем обществе сталкиваются, взаимопроникают друг в друга, видоизменяются, сохраняются в остаточном рудиментарном состоянии множественные темпоральности, каждая из которых, в свою очередь, может представлять собой довольно сложное явление, требующее еще более тщательного рассмотрения.

В дальнейшем изложении мы попытаемся на практике осуществить дифференциацию социальных темпоральностей в структуре русского общества — как заимствованных извне, так и автохтонных.

[1] См.: *Gurvitch G.* Traite de sociologie. Op. cit.

Глава 14

ПРАВОСЛАВНОЕ ВРЕМЯ И ЕГО РАЗНОВИДНОСТИ

Православие как культурная матрица русского общества

Общеизвестным является факт, что русскую письменность составили славянские учителя святые Кирилл и Мефодий в процессе христианизации славянских племен. Однако мы редко делаем из этого все необходимые выводы. Русская культура в ее письменном срезе является продуктом православного конструирования, и все смыслы, значения, оттенки понятий и строй нарративов в корнях русской культуры запрограммированы Православием. Это имеет гораздо более глубокие последствия, нежели узко культовые и догматические стороны жизни. Вместе с письменным языком в русское общество внедрялись греко-византийские христианские нормативы общего мировоззрения, включая взгляд на природу, общество, закон, политику и т. д. Все это пришло в русскую культуру почти одновременно с созданием независимой государственности и сформировало глубинные основания русского общества в его историческом сегменте, обычно отсчитываемом как раз с начала Киевской Руси.

Поэтому, чтобы понять социологию русского времени, мы вынуждены сосредоточиться предварительно на структурах времени православного, привнесенных на Русь в момент ее культурного рождения. Без этого нам не удастся расшифровать то, как устроена русская темпоральность.

Византийское время и православная вечность

Православие оказало огромное влияние на структуру русского общества. Практически с первого столетия русской государственности мы были христианским народом, это наложило на наше самосознание, на нашу социальность огромный отпечаток. Вместе с языком мы восприняли от греков и особое византийское время.

В православной традиции существует не одно время, а несколько налагающихся друг на друга времен. Поэтому, строго говоря, говорить о православном времени как о чем-то едином не совсем кор-

ректно, надо говорить о различных темпоральностях внутри православной традиции.

В основе Православия в частности и христианства в целом, как и подавляющего большинства всех традиционных конфессий, лежит представление о вечности.

«Вечность» в богословской традиции ассоциируется не с очень большой длительностью, а с тем, что *выше любой длительности*, с тем, что не имеет начала и конца. Вечность совпадает с бесконечностью. Это не время, а отсутствие времени. Отдаленно можно представить себе вечность как все время целиком, как время, перешедшее в пространство.

Вечность — это точка, равноудаленная от любой точки во времени и содержащая концептуально все эти точки, а также не только то, что во времени было, есть и будет, но также то, чего никогда не было, нет и не будет. Вечность противопоставляется времени. Вечность — это и сверхвремя, и не-время, и все время одновременно. Вечность в Православии отводится только Богу-Творцу и рассматривается как свойство нетварного (несотворенного) Божественного мира. Все сотворенное, наоборот, пребывает во времени. Поэтому вечность — это свойство Творца. Вечность и бесконечность. А конечность и время — это свойства мира.

Так как в Православии в центре всего — в том числе социокультурных и политических структур — стоит Бог, то измерение вечности становится здесь центральным и наиболее важным.

Вопросы вечности относятся к компетенции церкви. Отсюда следует православное представление о роли церкви в обществе. Ее позиции центральны, она стоит в центре общественной жизни и даже в центре православного государства, обеспечивая единение горнего (небесного) с дольним (земным). Земное меняется — небесное остается постоянным. Поэтому и церковь разделяется на церковь земную (воинствующую, борющуюся с «нововведениями», «модернизациями») и церковь небесную, раз и навсегда победившую, неизменную, мирную.

Проникновение вечности во время обеспечивается за счет включения всех сторон жизни — в том числе общественной жизни и ее институтов — в контекст Православия. Именно такой взгляд и обеспечил социальное значение православной церкви в истории как Древней Руси, так и в более поздние времена, что сохранялось (по крайней мере, номинально) вплоть до 1917 г., т. е. почти в течение тысячелетия русской истории.

Можно сказать, что претензия церкви на вечность в русской истории оказалась почти полностью оправданной: институт церкви оказался самым устойчивым и «вечным», и даже в советский атеистический и богоборческий период церкви каким-то чудом удалось выжить и сохраниться в период самых тяжелых испытаний.

Вечное возвращение праздников

В Православии есть *циклическое время*, которое проявляется, например, через пасхальные циклы. Это — самые большие, длительные циклы, отмеряющие выпадение праздника Пасхи на те или иные даты. Подсчет календарных пасхалий был настоящим искусством в Древней Руси, и на основании этих циклов вычислялись и толковались определенные исторические закономерности. Период в 532 года называется «великим индиктионом».

532 года получится, если солнечный круг, состоящий из 28 лет, помножить на лунный круг, состоящий из 19 лет ($28 \times 19 = 532$), что и составит «великий индиктион», по истечении которого все времена церковные, месяцы, числа, дни, а также фазы Луны будут следовать в таком же порядке, в каком они следовали в предшествовавшем периоде. Счет великого индиктиона ведется от Сотворения мира и человека (5508 лет до Р.Х.). По пасхальным вычислениям, от Сотворения мира до Рождества Христова прошло 10 полных обращений индиктиона и 188 лет из следующего, 11-го обращения индиктиона. Одиннадцатое обращение завершилось в 344 году по Рождестве Христовом, в 876 году завершилось 12-е обращение, в 1408 году — 13-е, в 1940 году — 14-е, с 1941 года идет 15-е обращение, которое закончится 2472 годом.

Более краткие годовые циклы. Они состоят в повторении одних и тех же церковных праздников каждый год. Самые главные из них — двунадесятые (их 12). Среди них — Рождество Христово, Пасха и Троица. Кроме того, каждому дню года соответствуют празднества памяти православных святых. В церковной службе разработан доскональный устав, регулирующий песнопения, каноны, кондаки, тропари и другие формы богослужения на каждый день года с учетом наложения друг на друга дней недели, больших и малых праздников, постов. Годовой круг православного богослужения представляет собой сочетание постоянных и переменных компонентов, детальное знание которого есть настоящее искусство церковного уставщика.

Самые короткие циклы — суточные богослужения, в круг которых входят Полунощница, Часы, Обедница, Павечерница, Вечерня, Утреня. Если строго выполнять требования церковного Устава, они занимают более половины суток. В древности службы начинались после обеда, длились всю ночь и заканчивались утром следующего дня, чтобы заново начаться после обеда. Так же часто служат и в монастырях. Считается, что богослужение является самой высокой и значимой формой деятельности, и те, кто посвятил себя целиком этому, в православном обществе почитались выше всех остальных. Это была работа на вечность.

Идея циклической организации времени в богослужебном духе была центральной для всех православных обществ, в том числе и для Руси. День размечался богослужениями и их ритмикой. И хотя строгое следование всем требованиям считалось обязательным лишь для духовного сословия и для монашества, именно такое времяпровождение считалось нормативным и образцовым для всех членов общества. Для мирян обязательными были утренние и вечерние молитвы, молитвы перед и после трапезами, перед началом всякого дела, а также посещение храмов по воскресным дням и по праздникам. И хотя соответствовать православному времени для большинства было невозможно, нормативное социологическое значение именно такой установки сохранялось в полной мере. Даже если мирянин не мог жить по монастырскому уставу, он считал именно этот устав «нормой», а свое распределение времени с учетом бытовых хлопот и работ — вынужденным отклонением от нее. При определенных обстоятельствах — старость, вдовство, горе, возможность не работать по материальным причинам и т. д. — миряне перенимали и в обычной жизни церковно-монашеские установки.

Таким образом, циклы православного времени довлели не только над теми, кто им строго следовал, но и над теми, кто организовал свою жизнь иначе, но продолжал считать именно приходской и монашеский устав за образец.

Православное время признавалось в обществе всеми поголовно; просто определенные его сегменты строго ему следовали, а остальные считали идеалом и ориентиром, к которому следует стремиться. В обоих случаях именно такое время имело свойство быть социальной нормой.

Грехопадение и история. Ветхозаветный период

В Православии общая логика исторического процесса мыслится как деградация.

Библейский рассказ начинается с рая, с сотворения человека и заканчивается последними временами, апокалипсисом. Время, текущее от рая к апокалипсису, — это время регресса.

Вся Священная история в Православии делится на две части: ветхозаветную и новозаветную, до прихода Христа и после. До прихода Христа упадок нарастал, человечество все далее удалялось от рая и от нормативных отношений с Богом-Творцом. Оно все глубже погружалось во время и все меньше задумывалось о вечности. Сама эта история представлена как постоянное столкновение двух начал — греха и праведности. Грех увлекал человечество во время, к «новому», в сторону «модернизации». Праведность заставляла

обратить взоры к вечности, вспомнить об утерянном рае, вернуться к истокам или, как минимум, сохранить то, что есть, от дальнейших и фатальных перемен. В этой неравной борьбе грешников и праведников, носителей двух отношений ко времени, двух социологических темпоральностей неизменно побеждали грешники, хотя и праведникам удавалось на определенные периоды замедлить фатальный ход грехопадения и зафиксировать существующее положение дел, а то и сделать несколько шагов назад — к святости. Кульминацией ветхозаветной праведности является ожидание Мессии, который должен прийти в конце времен и восстановить полностью райские параметры бытия. Здесь мы видим, как две темпоральности накладываются друг на друга.

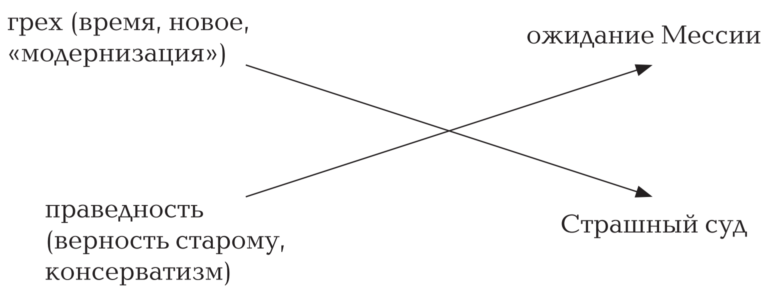


Схема 11. Темпоральности ветхозаветного периода

Финалом ветхозаветной истории является миссия Иоанна Предотечи, пришедшего «в духе и силе пророка Илии», который завершает собой ветхозаветный цикл и провозвещает приход Мессии. На Иоанне Предотече заканчивается первая половина времени.

Новозаветный период

Далее начинается эпоха благодати, приходящая на смену эпохи закона. Боговоплощение и крестная добровольная смерть на кресте Спасителя освобождают людей от греха. Пророчества сбываются, ожидание обретает зримый в личности Исуса Христа образ. Священная история делает скачок. Наступает эра Нового Завета.

Принципиально ожидание Мессии сбылось, и история закончилась. В этот момент начинается другая история — история новозаветная. В центре нее — церковь как спасительное действие Святаго Духа, Третьего Лица Святой Троицы. Церковь призвана принести истину Христовой Веры всем народам земли. Но в этом периоде также накладываются друг на друга две темпоральности: распространение христианства (евангелизация мира) и приближение к эпохе антихриста.

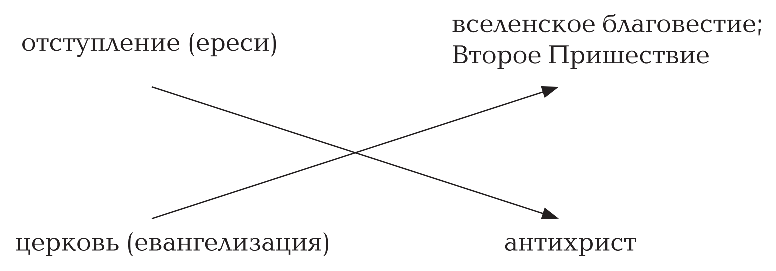


Схема 12. Темпоральности новозаветного периода

Завершится же все Вторым Пришествием Христа, в котором праведники будут окончательно вознаграждены, а грешники и дьявол окончательно и необратимо наказаны (уничтожены).

Экклесиологические этапы, катакомбы, империя, апостасия

Этот новозаветный период в свою очередь делится на три этапа, которые можно назвать экклесиологическими — т. к. их субъектом выступает церковь земная, по-гречески «экклесия» (εκκλεσια).

Первый этап — катакомбный, когда христиане подвергались гонениям и преследованиям, пыткам, казням, мучениям. Именно катакомбный период заложил основу церкви, дал образцы святости, заложил основы существования церкви как социального и религиозного института. Этот катакомбный период считается образцовым и с точки зрения исповедничества наиболее адекватным. Если угодно, это — «золотой век» христианской новозаветной истории. В этот период ценой за веру была жизнь и, часто, жизнь близких, и поэтому это было настоящей войной за Христа против мира, отказывавшегося признавать его истину и его веру. В этой войне нельзя было увильнуть или пойти на компромисс. Поэтому катакомбный период дал больше всего мучеников и исповедников. В этот период вечность Христа и его церкви жестко противопоставлялись временному могуществу умиравшего язычества.

Второй период — имперский, в ходе которого происходит воцерковление Римской империи. Этот период в Православии трактуется как период заточения сатаны под властью архангела Михаила. Архистратиг небесных сил набрасывает узду на дьявола и держит его под контролем. Под «дьяволом» здесь понимается и нисходящая темпоральность, тяготение истории ко греху, разложению и ничтожности. Церковное время, соединившись с православной государственностью (империя), на определенный срок подчиняет себе «мир сей» и его структуры.

Заметим: в эпоху имперского христианства не происходит полной победы над дьяволом; дьявол находится лишь под определен-

ными онтологическими и социальными ограничениями. Он пребывает в маргинальной сфере, на периферии, в области девиации. Нормативом становится православная социальность и церковное время (циклы которого мы описали выше), а целый спектр стратегий аномии концентрируется за пределом этой социальности. На первых этапах сами христиане описывали эту зону как «область ереси», куда уклонялись те, кто сходил с пути христианской ортодоксии.

И наконец, третий этап христианской истории — это апостасийный этап. «Апостасия» (αποστασια) по-гречески — «отступничество». Под этим понималась ситуация, когда «дьявол вырывается наружу», когда империи рушатся, а православные социальные нормативы низвергаются.

В Православии это трактуется как «взятие от среды удерживающего» (по-гречески κατεχον). «Удерживающий» толковался как символ православного царя, императора. То есть начало периода апостасии связывалось с концом имперского христианства, когда нехристианские («еретические», «сатанинские», «богоборческие») тенденции разрастались настолько, что были способны перевернуть православное общество и ниспровергнуть его устои.

На этапе апостасии христианская империя рушится, «дьявол выходит на поверхность», происходит всеобщее отступление.

Начало этапа апостасии для греков совпало с падением Константинополя под ударами османов Мехмета II. Если же взять христианство в целом, то этот период уже без всяких сомнений строго совпадает с Новым временем, с расцветом материалистических наук, развитием секулярной культуры, всесторонней десакрализацией западноевропейской цивилизации.

Для Московского царства имперский период продлился еще 200 лет после падения Царьграда (если рассматривать строго), а некоторые его черты сохранялись еще дольше — вплоть до 1917 г., когда большевики окончательно запретили всякую социально-политическую активность церкви и нормативами советского общества стали материализм, атеизм, прогрессизм, эволюционизм и секулярное научное мировоззрение.

Сегодня Православие пребывает в парадоксальном состоянии. С одной стороны, можно зафиксировать прекращение прямых и жестких гонений, характерных для пика апостасийного этапа. С другой стороны, православные ценности не имеют более значения социальных нормативов, православное время течет на периферии общества и религия «реабилитирована» лишь на индивидуальном уровне, тогда как общество, государство, право и культура являются подчеркнуто светскими, а значит, продолжают пребывать в зоне апостасии.

Катакомбы	Православная Империя	Апостасия
Р.Х. — 323 г.	Запад 323 – 1054 (великая схизма)	Новое время, Модерн XVIII – XXI вв.
	Восток 323 – 1453 (падение Царьграда)	
	Московское царство 323 – 1653 (Никоновские реформы)	
	Россия (частично) 323 – 1917 (большевистская революция)	

Схема 13. Три экклесиологических этапа

На это накладываются проникающие с Запада тенденции постмодерна, что еще больше усложняет общую картину.

Время Апокалипсиса

В экклесиологических этапах мы явно видим процесс деградации уже в рамках новозаветного периода. Можно рассмотреть его в виде синусоиды.



Схема 14. Три экклесиологических этапа в графике

Но есть в христианской перспективе и время, текущее вверх: это — упование на финальное искупление и спасение. Оно сопряжено с процессом христианизации народов мира, расширения и укрепления зоны влияния христианства — религиозного, культурного, социального, мировоззренческого и политического.

Это также ожидание Второго Пришествия Спасителя. Первое Пришествие состоялось, принципиально мир искуплен. Теперь христиане ожидают Второго Пришествия, которым завершится уже новозаветный период и особенно его последний этап, апостасия.

Ожидание Второго Пришествия, конца времен для христианства, для христианина имеет положительный характер. В этом можно распознать специфически христианское понимание «прогресса». Конец света есть конец зла в мире, конец смерти и снисхождение на землю Небесного Иерусалима, а также приход Сына Божьего, Исуса Христа во Славе и Силе.

И снова две темпоральности накладываются друг на друга, парадоксально превращая Апокалипсис и в самое страшное событие истории, и одновременно в самое прекрасное, т. к. Страшный суд есть мука для грешников и благодать для праведников.

Разрывное время евхаристии

В Православии можно выделить еще один особый вид времени — *разрывное время*. Это разрывное время можно назвать «евхаристическим временем» или «временем события». Время события — это разрыв рутинного времени и осуществление чего-то такого, что выбрасывает человека из обычного его состояния.

В момент разрыва осуществляется контакт человека как темпорального, временного явления с Вечностью. Это время можно назвать «евхаристическим временем». В православной традиции оно строго локализуется в моменте евхаристического таинства. Когда человек подходит к чаше и принимает в себя плоть и кровь Господа нашего Исуса Христа, он *разрывается*. Его бытие — профанное, обычное, привычное — сгорает. В этот момент двое — Бог и человек — становятся единым. Через человека проходит молния обожения, и он изымается из потока обычных состояний. По крайней мере, именно так происходит в теории.

Это евхаристическое время есть время уникального одноразового события. В старообрядческой традиции редкое причастие — это признак того, что к евхаристическому времени отношение выделенное, вынесенное за пределы обычного.

Частое причастие, напротив, практикуется в монастырях или благочестивыми людьми; оно связано с тем, что монахи борются со временем как таковым. Они двигаются в сторону вечности, стремятся отменить время и поставить на его место вечность. Разрыв становится нормой, вневременное событие заменяет собой длительность.

Время предания

Наряду с разрывным временем в Православии можно выделить, напротив, *время связности*, которое воплощается в предании. В этом случае позитивным значением наделяется факт непрерывности, предания, традиции (по латыни traditio — дословно предание). В данном случае акцентируется постоянство, — вечность, но в форме факта сохранения в неизменности определенных передаваемых знаний, навыков, символов, обычаев, толкований и жестов.

Покаянное время. Метанойя

К этим «временам» можно добавить еще одно важное время — это *покаянное время*. Это время, если угодно, отрицательное, обращенное против самого себя. Это весьма специфическое состояние. Человек живет, каясь в своих грехах, в состоянии того, что называется «метанойя» (μετανοια). Русское слово «покаяние» несет в себе слишком узкоморалистическую окраску. Греческое слово «метанойя» — почти технический термин и строго означает факт «переноса сознания». «Мета» (μετα) означает «через», «сквозь»; «ноус» (νους) — «сознание». Имеется в виду перенос сознания в сторону от профанического к чему-то еще. При этом в процессе «метанойи» подчеркивается не столько то, на что переносится сознание, а то, от чего оно отвлекается, отворачивается, отказывается, с чем расстается. Поэтому «покаянное время» нормативно воспринимается как нечто тяжелое, трудное, как превозмогание земной тяжести, преодоление плоти.

Покаянное время проходит в сосредоточении на грехах, на недостатках, на собственном несовершенстве, на дурных поступках и темных состояниях духа. Если в обычном состоянии человеку свойственно забывать неприятное, избавляться от тягостных мыслей и неприятных чувств, то в покаянное время он нормативно призывается к тому, чтобы поступать противоположным образом и как можно дольше удерживать внимание на темной стороне собственной души. Цель — исполниться отвращением к греху.

Ярким примером *покаянного времени* и его кульминацией может служить богослужение на «Марьино стояние», которое бывает на пятой седмице Великого поста. Этот древнеправославный обряд в нетронутом виде сохранился до наших дней в старообрядчестве. В течение шести часов читается покаянный канон Андрея Критского, самый долгий среди православных богослужебных текстов. Верующие беспрерывно кладут земные поклоны, слушают обличительные и тяжелые слова молитв, обливаются потом. В полутемных церквях постепенно складывается удивительная покаянная атмо-

сфера. После шестой песни чтец читает Житие Марии Египтянины, которая в юности была великой блудницей, но потом покаялась и удалилась в пустыню, где без еды, крова и одежд провела десятки лет в борьбе с плотью и грешными помыслами. В конце концов подвиг привел ее к просветлению и она сподобилась стать святой, обрела дар хождения по водам, знания Священного Писания (хотя с детства была неграмотной, а в пустыни не было книг), ясновидения и другие дары (харизмы).

До сих пор поразительно видеть, как покаянное время Марьиного стояния проводят пожилые женщины и старики. Глядя на них, нельзя даже допустить, что они в состоянии совершить полторы тысячи земных поклонов, что не так просто даже для спортсменов или солдат срочной службы. Как это удается проделать пожилым староверам, совершенно непонятно. В этом есть секрет покаянного времени.

Приход православных времен на Русь

Мы сделали краткий обзор разноплановых темпоральностей, свойственных Православию. Все они так или иначе повлияли на структуризацию русского понимания времени. После Крещения Руси весь спектр православных времен стал постепенно распространяться на все более и более широкие круги русского народа, начиная с городского населения, княжеской и боярской элиты, самого священнического сословия, монашества, и так постепенно двигаясь в сторону крестьянства и простонародных масс.

Какие-то стороны этой комплексной темпоральности принимались и усваивались легче, какие-то сложнее, но в любом случае они постепенно внедрялись в русскую жизнь и в русское мировоззрение, формируя его фундаментальные основы.

Проще всего усваивались структуры годовых праздников, которые быстро были соотнесены с циклами крестьянского быта и сложились в уникальную модель, свойственную только русскому Православию. Некоторые ассоциации аграрного и символического толка (например, почитание святого Николы) можно опознать и у византийских греков.

Но вместе с тем в ходе христианизации так или иначе проходило усвоение и иных темпоральностей, которые иногда осознавались ясно и пронзительно, иногда смутно и фрагментарно, иногда перетолковывались на специфический лад, а иногда принимались именно такими, какими они существовали в нормативной структуре православного мировоззрения и вероучения.

Определенной своей стороной русское общество с древнейших времен жило в этом спектре православного времени, и этот опыт не мог не оказать самого глубокого воздействия на общее по-

нимание времени русскими. Тем более что на протяжении девяти веков нашей истории эта темпоральность принималась в качестве нормативной и самим государством.

Православная темпоральность и русское народное время. Имманентизация вечности

Есть несколько православных времен, и все они имеют строгое богословское догматическое обоснование. Эти догматические установки с IX в. в первую очередь транслировались элите русского общества. Крестьянам и иноэтническим группам русского общества они передавались опосредованно и постепенно.

При этом очевидно, что собственно *народное* время, будучи тесно связано с православным временем и моделируемо им, *не было ему тождественно*.

Спектр православных времен — это сердцевина, интеллектуальная и, если угодно, элитарно-богословская сторона русского времени, внятная и доступная широким народным массам лишь косвенно и опосредованно. Вокруг этого костяка богословского православного времени располагалось более широкое народное время, которое часто *перетолковывало* в своем ключе — иногда в заниженном культурном и социальном плане — довольно отвлеченные богословские темпоральности.

Возьмем понятие вечности. Едва ли простые люди думали о вечности и воспринимали вечность *абстрактно-богословским образом*, как элита. Представление о Боге-Творце как абсолютно трансцендентном начале проникало в народные толщи постепенно, и можно только гадать, на какую глубину оно сумело добраться. И напротив, для них было вполне естественным мыслить о вечности самого народа, о вечности родной страны, русского общества, русского мира.

Народ не видел ни начала, ни конца своего бытия, т. к. это бытие представало чем-то бесконечным, вечным, превосходящим не только жизнь отдельного человека, но и всего поколения. Атрибуты божественного начала плавно соскальзывали в представление о народе как таковом. В определенные исторические моменты эти интуиции приобретали осознанный характер и формулировались в теории русского народа как народа-богоносца.

Такая имманентизация вечности встречается — причем сплошь и рядом — и в нехристианских культурах, где мы сталкиваемся с идеей божественности народа, его онтологической близости, родственности к божествам. У евреев богоизбранность гармонично сосуществует с монотеизмом и, более того, одно обосновывает другое. В определенном смысле в идеях о богоизбранности русских можно распознать именно это ветхозаветное и «иудейское» толкование вечности.

Глава 15

НАРОДНОЕ ВРЕМЯ. ВЕРСИИ

Крестьянский сакральный круг

Куда более обширный и наглядный материал представляет собой русское толкование христианских праздников. Подавляющее большинство русского народа, если взять всю нашу историю, было занято в сельском хозяйстве, поэтому крестьянский быт и крестьянский хозяйственный цикл лежит в основе общей культурной матрицы русского мировоззрения. Христианские праздники увязывались с вековыми устоями крестьянского труда, а также с культовыми моментами, структурировавшими этот труд на более древних, дохристианских этапах.

Не стоит говорить в данном случае о язычестве как о какой-то четко оформленной мифологической, обрядовой или политеистической системе. Можно рассмотреть сезонный крестьянский круг труда как самостоятельную сакральную структуру, которая прозрачно читается сквозь христианский годовой круг и не требует поиска или произвольных реконструкций дохристианских «божеств» или «духов» для каждого конкретного праздника, обряда, приметы или обычая. Но вместе с тем следует признать, что и из самого православного богословия такое перетолковывание напрямую никак не вытекает и догматически-богословского значения не имеет. На разных этапах церковь по-разному относилась к такому народному крестьянскому христианству: иногда порицала его, иногда воспринимала снисходительно, но в любом случае всегда признавала и так или иначе терпела.

Приведем несколько примеров[1].

Праздник Рождества Христова приходится на зимнее солнцестояние, на тот момент, когда солнце останавливает свой годовой «спуск» и «поворачивает» на весну. У самых разных индоевропейских (и не только индоевропейских) народов это время имело фундаментальное сакральное значение и считалось выделенным, свя-

[1] См.: *Пропп В.Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1933; *Юдина Н.А.* Русские обряды и обычаи. М.: Вече, 2006; *Негирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Т. I—IV. М., 1837—1839.

щенным. От солнца и света крестьяне зависели и материально, и духовно, поэтому было естественно со вниманием относиться к его циклам и праздновать его «новое рождение». Священный период зимнего солнцестояния до сих пор сохранился в обряде «зимних Святок» — десяти дней сразу после Рождества Христова, которые отводятся для гуляний, свадеб, игр, веселья. На это время церковь официально отменяет обязательные в остальное время года однодневные посты в среду и пятницу.

Крещение мыслилось как освящение всемирных вод. Крещенская вода считалась целительной и хранилась весь год. Также целебным считалось купание в Иордани, крещенской проруби.

Перед Великим постом празднуется Масленица, праздник весны. В православном предании какое-либо обоснование именно этого праздника отсутствует, но церковь против него не возражала, и под влиянием пасхалий он переместился на Масленую неделю, когда разрешается все, кроме мяса. Блины — явные символы весеннего солнца, как и многие народные обычаи на Масленицу.

Пасха календарно привязана к весеннему равноденствию, а приход весны в крестьянском хозяйстве является важнейшим моментом цикла. Поэтому и в этот праздник — главный для православных — крестьяне праздновали победу Солнца-Христа. Светлая седмица была самыми яркими и веселыми днями в году. В субботу на Красную Горку игрались свадьбы. В это время посещали могилы предков, радуясь всеобщему воскресению.

Троица, праздник нисхождения языков Святаго Духа на апостолов, переосмыслялась как празднество вечной жизни: церкви украшались березовыми ветками и свежей травой, во время покаянных коленопреклоненных молитв на праздничной вечерне, присоединяющейся, по правилу, к обедне, прихожане каялись, а слезы катились на березовые листы. Кто каялся истово, выходил из церкви с мокрым березовым букетом. Зеленые ростки — ветки и травы — обозначали вечное могущество растущего мира. На следующий день после Троицы, официально именуемый Днем Святаго Духа или Духовым Днем, праздновались «именины Земли». В этот день Землю «кормили», было запрещено работать на ней, копать, сажать и т. д. Неделя после Троицы называется «зелеными Святками»; в это время также царили веселье, игры и празднество, не ограничиваемые однодневными постами.

Рождество Иоанна Крестителя, Ивана Купалы, попадает на летнее солнцестояние и отмечается как праздник лета, зелени, благодатных вод. Обряд крещения представляет собой погружение в воду, развивая этот образ, крестьяне устраивали в эти дни игры у рек и водоемов и купания.

Праздник Преображения Господня переосмыслялся в Яблочный Спас, т. к. в эту пору поспевали яблоки. Есть садовые плоды до

Преображения считалось «грехом», и тот, кто это делал, в сам праздник должен был воздерживаться от них. К Яблочному примыкали Спасы Медовый и Ореховый.

Среди осенних праздников особенно выделялись Богородичные — Успение Пресвятой Богородицы и Ее Рождество. Осень в сакральном календаре находится в тесной связи с женским началом; это время урожая, рождения, сбора результатов крестьянского труда.

На Покров, который только на Руси почитался с таким особенным торжеством, считалось, что должен выпасть первый снег (покрыть землю); тогда же был обычай «крыть скот».

Не только большие праздники истолковывались в контексте сакрального крестьянского круга, но и малые, промежуточные. Практически каждый день, связанный с именем того или иного святого, толковался в духе этого русского крестьянского времени, представляющего собой самостоятельную и законченную структуру.

Эта структура крестьянского цикла может рассматриваться как особая и относительно самостоятельная темпоральность, выраженная в церковно-православной форме. Теоретически, мы можем рассмотреть эти все темпоральности самостоятельно, хотя сразу перед нами встанет вопрос: а не являлась ли греко-византийская церковно-календарная темпоральность, в свою очередь, продуктом воздействия средиземноморских аграрных циклов и обрядов на собственно христианскую составляющую, на то, что протестантский теолог Бультман называл «керигмой» (явных примеров чему немало даже при самом поверхностном наблюдении)? Дальнейшее развитие этой темы может поставить под вопрос собственно сам статус «церковного предания». Именно это было осуществлено в ходе Реформации в отношении католичества. Поэтому не стоит слишком настаивать на этом различии, и корректнее всего будет придать русскому крестьянскому циклу статус «околоправославного времени». Это мы и проделали, введя понятие народного времени.

Нельзя говорить ни о строгом тождестве, ни о жестком различии того и другого, а тем более об их оппозиции. Народное время и православное время вместе составляют общую живую ткань нашей культурной и социальной традиции, поэтому попытки оторвать их друг от друга неконструктивны.

Русские мифы регресса

Давайте посмотрим, присущи ли нашему «народному времени» элементы линейности?

В определенной мере эти мотивы мы можем различить. Для волшебной сказки характерны представления о трех царствах —

золотом, серебряном и медном, в чем отражается миф о качественном ухудшении онтологических условий в ходе развертывания исторического процесса (отчетливо сформулированный уже у Гесиода[1]). В сказках, впрочем, преобладает измерение вечности, и сама их структура направлена на то, чтобы отменить в рассказе дистанцию между тем, что было, и тем, что происходит сейчас, актуализировать в настоящем заложенные в них архетипы. Поэтому темпоральность в сказках возникает эпизодически и имеет особую сакральную структуру[2].

Тема регресса проявляется в былинах[3], где проводится различие между эпохой богатырей (богатырское время) и периодом упадка, который последовал за ней. Как правило, действия былин помещены в домонгольское время, в «золотой век» Киевской государственности. А последующий период предстает как упадок и измельчание. Показательны трагические циклы о конце «былинного времени», где описывается конец героев: русские богатыри, по одной из версий, становятся каменными фигурами Киевской крепости.

Регрессивное время отражено и в некоторых поговорках. Например, в такой (приводится В. Далем): «Раньше были волоты, мы — тужики, а дальше будут пыжики». Пыжики — это по-русски «карлики», а волоты — «великаны». Эта поговорка свидетельствует, что вначале люди были большими, потом стали такими, как мы (которые только тужатся, да ничего не могут довести до конца), а в конце будут совсем уже «пыжиками», т. е. карликами. В этой поговорке выражена емко и образно вся структура регрессивной темпоральности.

Тоскливое время

Можно задаться вопросом, связана ли регрессивная модель народного времени с перетолковыванием христианской идеи ухудшения качества мира?

Ясного ответа мы не получим, т. к. в народном творчестве архаический и сказочный характеры могут подчас принимать и довольно современные темы и сюжеты, равно как и наоборот — древние архетипы и символы могут выступать под видом предметов и событий, взятых из современности.

Как бы то ни было, можно отметить феноменологически такое явление, как *тоскливое время*. Русская тоска не имеет никакого

---

[1] См.: *Гесиод.* Теогония. Труды и дни. Щит Геракла. М., 2001.

[2] См.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.

[3] См.: *Фроянов И.Я., Юдин Ю.И.* Былинная история. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.

смысла, никакой причины, русский человек просто тоскует по чему-то неопределенному.

Тоскливое время связано с регрессивным временем; более того, тоска точно и емко схватывает онтологическую суть регресса. Мы тоскуем, не понимая *почему*, но от этого непонимания она становится только более пронзительной и острой. Тоска как таковая — без причины и основания — вскрывает внутреннюю структуру переживания времени как прогрессирующего упадка.

Время тоски — переживание падения, скольжения вниз, это — время спуска. Точнее, это переживание времени *как* спуска, достоверное обнаружение одного из фундаментальных измерений темпоральности как таковой. Причиной тоски является наличие самого времени, времени пустого, ничем не заполненного и не заполняемого, времени в чистом виде.

Тоска вместе с тем ставит в центре внимания нехватку. Нехватку чего-то, что было и чего нет, или чего не было и нет, или чего-то, чего не будет в будущем. В тоске мы оплакиваем неопределенное исчезнувшее, какое-то чрезвычайно важное и значимое, но ускользающее от нас отсутствие.

Русская тоска как особая черта нашего национального характера, таким образом, прямо относится к социологии русского времени, выражает собой одну из глубинных сторон темпоральности в ее линейно регрессивном направлении.

Русское ожидание

Теперь поговорим о прогрессивном времени. Оно явлено так же смутно, как и регрессивное. Выражено оно приблизительно в специфическом русском фатализме, в уповании на «авось», на то, что как-нибудь само произойдет. Надежда на то, что нечто как-нибудь «само произойдет», неотъемлемо присуща русскому народу. Сквозь нее можно прочитать *структурное доверие будущему*, которое, как и в православной модели, где регресс и прогресс не исключают друг друга, но накладываются друг на друга, не исключает тоски.

Вера в «добрый конец» в русском фольклоре нарочито изолируется от системы рациональных шагов, призванных этот «добрый конец» приблизить. «Добрый конец» наступает чудесным образом, и в этом его устойчивая черта. В нем проявляется природа самого времени, текущего по линии прогресса. В нем сбывается «ожидание», чья структура не должна быть замутнена суетливыми попытками приблизить обещанное. «Добрый конец» случается не столько «благодаря», сколько «вопреки», и не с тем, кто, казалось бы, этого заслуживает, а, напротив, кто на первых порах выглядит не

имеющим ни малейших шансов на успех. Эти сюжеты многократно обыгрываются в русских сказках — например, о «волшебной щуке», а также в обширном цикле о похождениях «Ивана-дурака» или «младшего сына». Не прикладываемые усилия и не стечение обстоятельств приносят успех и счастье, но глубинное движение судьбы, благое измерение времени, не зависящее ни от кого и ни от чего.

В бытовом смысле это часто сказывается в безалаберности, безответственности, пассивности и лени. Но и в этой форме данные свойства недвусмысленно указывают нам на глубинные структуры русской народной темпоральности.

Народное предание

Есть ли непрерывное время в народе? Конечно, есть. Это обычаи, обряды, это социальная и психологическая ценность сохранения одного и того же, установка на непрерывность, повтор, передачу, трансляцию традиций (в том числе семейных). Но если в случае церкви мы говорим о церковном предании, то здесь мы говорим о *народном предании*. В одном случае это христианско-богословская традиция, имеющая четкие концептуальные формы, и социологические, и политологические, и философские; в другом случае речь идет о более размытых, более обобщенных, но тоже вполне фиксируемых этнологических и культурных элементах.

Народные обычаи у русских чаще всего сопряжены с крестьянским сакральным кругом и крестьянским бытом. Они выстраиваются вокруг ключевых моментов человеческой жизни, осознанной и фиксированной ритуально: рождение, крещение, брак, смерть. Каждый момент символически связывается с соответствующими мировыми и годовыми явлениями — солнцестоянием, весной и севом, пахотой, урожаем, новым рождением.

С другой стороны, народным преданием, в котором воплощается непрерывность, являются сказки, былины, духовные песни, поговорки, приметы, шутки, словесно-семантические ассоциации, обычаи, связанные с тем или иным праздником или событием. В самом факте воспроизводства элементов народного предания осуществляется историческое таинство непрерывности.

Показательно, что в это время «народного предания» при определенных обстоятельствах погружались и представители аристократического сословия, как мы видим в случае Александра Сергеевича Пушкина, получившего «посвящение в народ» и его непрерывную темпоральность через знаменитую няню Арину Родионовну.

Экстатическое время: пьяное время и страстное время

В народном времени часто встречается то измерение, которого мы вообще не находим в христианстве, — это *пьяное время*. Это разновидность русского народного времени, которое, шире, можно назвать *экстатическим*.

Экстатическое время включает в себя *пьяное время* и *страстное время*.

Когда человек пьян, время начинает развертываться по очень своеобразной траектории. Оно то замедляется, то ускоряется, а иногда сбивается с прямого пути в сторону. Сфера восприятия начинает пульсировать — привычное выпадает из внимания, но при этом человек начинает замечать то, что в трезвом состоянии не видит. В крайних случаях это «зеленые человечки» или «чертики». Неизведанные бессознательные элементы поднимаются на поверхность и перекраивают реальность.

Пьяное время — это блуждающее время; оно развертывается по нечеткой, шатающейся траектории, где нормативы привычной темпоральности перемежаются вторжениями всплесков подсознания. Человек выходит из самого себя (по-гречески εξτασις дословно означает «выход за свои пределы») и попадает в особую темпоральность. За видимой сбивчивостью и нечленораздельностью можно увидеть и социологический анализ пьяного времени. У него есть свои закономерности, отличающиеся от «трезвого времени» приблизительно так же, как бифуркационные процессы и поведение неинтегрируемых и диссипативных систем Пригожина отличаются от нормативных процессов классической ньютоновской механики[1].

В пьяном времени как в калейдоскопе сменяют друг друга разные русские народные времена; в нем чередуются и тоска, и веселье, и вечность, и уныние, и ожидания чего-то, что непременно должно случиться, и надежда на «авось», и вообще отсутствие времени, и падение в черную дыру полного забытья.

Страстное время — другой вид экстатического времени. Оно связано со вспышкой непреодолимого пронзительного чувства любви, желания, но также ненависти или мести. Иногда аналогичные состояния могут строиться вокруг алчности, азарта, тщеславия и т. д. В состоянии страсти структура темпоральности также видоизменяется; накал переживания наличия мира и себя в мире резко возрастает; скорости принятия решений и смены ощущений повышаются до предела. В раскаленной страсти человек сворачивает с временной колеи, нормативной для общества, и оказывается в осо-

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Время Ляпунова //Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. Т. 2. М.: Арктогея, 2000. С. 412—417.

бом измерении, насыщенном повышенной энергетикой. Для того, кто пребывает в страстном времени, обычное время кажется застывшим, неподвижным, статичным.

Страстное время ритуализировалось в играх, а также в определенных видах хозяйственной деятельности, в частности в состязании воинов и дружинников или рискованных операциях купцов и древнерусских гостей. Циклы фольклора и народного творчества (например, мещанский жестокий романс), связанные с влюбленностью — чаще всего незаконной или несчастной, составляют важный элемент этой темпоральности.

Сонное время

Dreamtine — «сонное время», время сновидений. Его тоже нет в христианстве. Сонное время — чисто народное явление. Внимание, ему уделяемое, события, в нем развертывающиеся, и их толкования относятся целиком к народной культуре, а официальным Православием порицаются.

По Юнгу[1], человек во сне сталкивается с коллективным бессознательным. В нашем случае речь идет о русском коллективном бессознательном. В нем действуют особые законы времени, которые Юнг назвал «синхроничностью». События, которые переживает сновидец, располагаются на нескольких плоскостях, каждая из которых имеет свои темпоральные ряды последовательностей. Поэтому отдельные фрагменты сновидений могут принадлежать к разным уровням, сопрягаться с разными архетипами и архетипическими сюжетами. Структуры этих архетипов представляют собой не просто разрозненные фрагменты дневных переживаний, мыслей, чувств, но имеют и более глубокий рельеф, соответствующий общей географии коллективного бессознательного.

По сути, сонное время русского народа, география русских сновидений пока еще совершенно не изучена. С одной стороны, мы можем допустить, что она должна как-то соотноситься с русским фольклором, с русскими сказками; с другой стороны, она может оперировать с десемантизированными и ресемантизированными заново предметами современности. Архаичными в данном случае являются не сюжеты, но глубинные интерпретации, общая систематизация которых еще не только не завершена, но толком и не начата.

Изучение русского сонного времени могло бы снабдить нас бесценным материалом относительно социологии русского обще-

[1] См.: *Юнг К.Г.* Алхимия снов. М.: Владос, 1996; *Он же*. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996; *Он же*. Психология и алхимия. М., 1997.

ства. Но для этого надо отнестись к этой проблеме систематически, академически и научно, на солидной дистанции от разнообразных форм «оккультизма», «мистики», «гаданий» и т. д.

Сон — дело в высшей степени серьезное, научное и деликатное. Он не терпит упрощенных интерпретаций или поспешных толкований.

Фрейдистский метод толкования снов в этом начинании может быть использован, но только с той поправкой, что эротические сценарии, которые везде стремится вычленить Фрейд, должны быть в свою очередь переинтерпретированы в контексте более общего и фундаментального исследования структур коллективного бессознательного. В этом отношении направление, начатое Юнгом, намного более конструктивно.

Сонное время и русский сновидческий синхронизм включают в себя сразу несколько темпоральностей и поэтому требуют очень тщательного разбора в каждом конкретном случае. С методологической точки зрения большим подспорьем в таких исследованиях может стать «социология воображения», основы и принципы которой, вслед за Ж. Дюраном, я изложил в учебном пособии[1].

Русские и событие. Смертное время

Теперь о *событии, разрывном времени*. В русском народе почти не видно разрывности, аналогичной тому прерывному времени, которое мы фиксировали в евхаристическом времени. Конечно, у русских есть *события*, но они в основном *вписаны в циклы*. Конечно, рождение, свадьбу, смерть можно воспринять как событие. Но, с другой стороны, мы воспринимаем их в большинстве своем именно как ключевой момент циклов, как своего рода кардинальные природные явления или как праздник. Праздник — это событие, он выпадает из общей череды буден, но он всегда проходит почти одинаково, ритуально, обрядово, со своим довольно строгим сценарием (иногда проваливаясь в пьяное время, которое существенно релятивизирует событийность, — можно ли считать «пьянку» событием?!).

В структуре русского общества есть устойчивые тенденции к интерпретации единичного через всеобщее, стремление вписать сингулярность в тотальность, растворить индивидуальное во всеобщем — народном. В этом смысле можно наметить определенный социологический вектор, заключающийся в стремлении уйти от события, релятивизировать его уникальность, растворить в общем,

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. Указ. соч.

снять напряжение, возникающее от остроты момента выпадения из времени.

Конечно, в русском обществе мы сталкиваемся и с *событийным временем*. Это связано с катаклизмами, катастрофами, революциями и войнами. Они привносят в русскую жизнь прерывность. Но чаще всего событие выступает именно как катастрофа и смерть. *Событие — это столкновение со смертью*. Но и в этом случае русское общество стремится уклониться от жесткости столкновения с *ничто*, эвфемизировать смерть, превратить ее в нечто «доброе», «уютное», «благое»[1].

Представление о смерти как о «не-смерти» и, соответственно, о жизни как о «не только жизни» (подразумевается: «но и смерти тоже») является тонкой особенностью русской психологии. Время непрерывно, его прервать нельзя, втайне уверены русские[2]. Поэтому между длительностью и синкопой русские всегда выбирают первое, и даже явный обрыв существования — смерть — стремятся истолковать в обратном смысле. Отсюда такие выражения, как «покойник» (тот, кто успокоился), «успение» (дословно — «засыпание») и т. д.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. С. 100 – 115.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

Глава 16

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ВРЕМЯ

Государство не видит снов

На этом мы завершаем краткий обзор русской народной темпоральности и переходим к третьей разновидности времени — *государственному времени*. Государственное время совершенно особое. Оно отличается и от православного времени, привнесенного вместе с письменной культурой, религией и ранней ученостью, и от народного, сопряженного с глубинными циклами крестьянской сакральности, волшебными сказками и географией русских снов.

Государство можно рассматривать как надстройку над русским народом и его корневым органическим обществом. Государство сложилось на Руси немногим ранее принятия Православия и автономных от христианства традиций полноценно выработать не успело. Но вместе с тем социальная стратификация, коренящаяся в наложении варяжской княжеской власти и дружинников на славянские и финно-угорские народные массы, запечатлелась в социальных и политических структурах глубоко и надолго. Поэтому, строго говоря, под государством стоит понимать именно (изначально) «варяжскую» воинско-аристократическую надстройку и созданные ею политические институты власти. Подробнее отношение русских к государству мы будем рассматривать в одном из последующих разделов нашего курса, но уже сейчас можно заметить, что государство как таковое представляет собой в отношении русского народа особое фасадное общество, обладающее рядом свойственных только ему социологических признаков.

Поэтому мы сразу должны оперировать двумя множествами — народ и государство, пересекающимися, но не совпадающими по своим структурам. Опишем это метафорой: *государство не видит снов*; из него заведомо исключено сонное время. Сны видит народ. *Народ поэтому это — тот, кто видит сны.*

У государства есть свой набор темпоральностей, которые мы сейчас бегло рассмотрим.

Институциональная память и династическое время

Государственное время основано на непрерывности.

Непрерывность воплощена в *институциональную память* или *преемственность институций*.

Государство стремится обеспечить себе постоянство, быть аналогом Рима, называвшегося «вечным городом» — Roma eterna. Преемственность выражает вечность в ее государственном измерении.

Непрерывность государственной темпоральности может выражаться по-разному, например династически. Передача высшей княжеской, а также царской власти в рамках одной венценосной семьи мыслится как своего рода «царское время», как эпоха. В этом смысле мы говорим о Рюриковичах, Романовых и т. д. Постоянство царской крови выступает здесь как символ сохранения нетронутой самой онтологии государства, трансляции государственного бытия. Поэтому прерыв династии — каким было убийство царевича Димитрия, на котором прервалась ветвь Рюриковичей, — воспринимался как катастрофа и нечто аналогичное «концу света». По сути, Смутное время и было своего рода «концом света» в миниатюре, т. к. поставило русскую государственность на грань несуществования, а в фигурах обоих Лжедмитриев и в поведении боярства легко распознать многие черты, традиционно приписываемые «антихристу», и модели поведения в период последнего отступничества (апостасии).

Правовое время

Существует преемственность государственного права, которая восходит к «Правде Ярослава», далее к «Правде Ярославичей», и так вплоть до «Судебника» Ивана Грозного, к постановлениям Стоглава, и позже — к петровской «Табели о рангах», Советской «Конституции» или современной Конституции РФ. Не важно, как были на каждом этапе сформулированы правовые модели; важно, что они всегда помещали русское общество в правовой контекст. Содержание права менялось, но само оно как социальное и политическое явление было всегда. В этом можно также усмотреть определенную непрерывную темпоральность — *правовое время,* подразделяющееся на вполне определенные циклы, границы которых совпадали, как правило, с моментами правовых реформ, династических трансформаций или революций.

Прерывное время: события

Прерывное время в государстве — это совокупность событий государственной значимости и, соответственно, вся *история государства Российского*.

События в государстве — это войны, нашествия иноплеменных, смены династий, катастрофы, революции, заключения мирных договоров, природные катастрофы — все то, из чего складывается содержание истории. Русская история, как мы ее знаем, изучаем и преподаем, — это история именно *государственная*, которая описывается с позиции государства. И субъектом этой истории по умолчанию выступает именно государство.

В этом случае акцент падает именно на экстраординарные моменты, в которых привычное течение государственного времени нарушается чем-то необычным и экстраординарным. Событием государственного масштаба считается то, в чем ясно заметен *формализованный дифференциал* — перепад состояний. Было по-одному — стало по-другому. Правили одни — стали править другие. Существовал один закон — но он сменился на другой. Жили в мире — началась война. Этот полководец выиграл одну схватку, а тот вторую проиграл.

Все события сингулярны, индивидуальны и ценны тем, что они не повторяются. Из знаний этих дифференциальных узлов складывается ткань российской истории.

Кроме того, между этими моментами истории государства предполагается *причинно-следственная* связь, отражающая логику истории. Она может формулироваться по-разному, в зависимости от установки историка или социологической структуры того или иного периода. Но само наличие какой бы то ни было причинной логической связи между событиями необходимо для того, чтобы история в полном смысле слова состоялась, — простая совокупность разрозненных фактов и событий (пусть государственного масштаба) нам истории еще не дает.

Мы чаще всего не задумываемся над этим, но все, что мы знаем о русской истории, есть знание о структурах государственного времени.

Тянущееся время. Темпоральность бюрократии

В государстве может существовать и другое время — *тянущееся время*, как побочная разновидность непрерывного государственного времени. Это *бюрократическое время*.

Его структура складывается из наложения двух времен — институционального времени (свойственного государству) и времени русского народного ожидания (всегда чего-то неопределенного). Государство «тянет» с решением, подчеркивая значимость надстройки над народом. Народ всегда ждет от него чего-то, воплощая в это ожидание смиренную солидарность с ходом доброго времени, резонирующую как с фатализмом, так и с мессианством.

Всем знакома, наверное, ситуация, когда мы сидим перед кабинетом и ждем. Это — особая форма существования, очень русское состояние. Запись на прием, очередь, ожидание у закрытой двери.

Есть народы, которые бюрократически тянущееся время стараются уничтожить (элиминировать). Они оттачивают бюрократические процедуры, снабженческую логистику или график движения поездов до секунд. Государство у них выполняет функцию жесткого часового механизма и в этом видит свою задачу. В России если чиновник не тянет время, он сам себя не уважает. *Государство у нас есть то, что заставляет себя ждать*.

Русские к этому относятся достаточно спокойно, философски: сказали — стоять здесь — и человек стоит, пока не отпустят.

У Кафки подобное бюрократическое время остроумно описывается в романах «Процесс»[1] и «Замок»[2]. Видимо, в еврейском народном сознании тоже есть тянущееся время, скорее всего, связанное с эсхатологической, мессианской структурой еврейского общества. Может быть, образы Кафки, жившего в Праге, навеяны сочетанием еврейского и славянского (чешского) начал.

Русское тянущееся время — это тоже одна из наиболее известных и широко обсуждаемых сторон русской социологии. Иностранцы, когда бы они ни приезжали в Россию, что в XV в., что в XX в., всегда отмечали, что «все происходит очень медленно», «слишком медленно». Пока проснется воевода (чиновник), пока выпьет рассола и придет в себя, уже день заканчивается, и надо идти со службы домой, и так ничего не происходит неделями, месяцами, годами.

Государственное время бюрократии чем-то похоже на тоскливое время, но все же отличается от него. Бюрократы и рвущиеся на прием не просто тоскуют, они озабочены, они обязательно чем-то заняты. То бумажки перекладывают, то документы достают, то сверяют одно с другим, то звонят по телефону и важным голосом справляются о чем-то государственной важности. Создание очереди — то же дело.

Можно подумать, что бюрократы таким образом хотят заработать. Это правильно, но социологически ничего не объясняет. Ведь можно заработать и быстро — что-то предпринять, построить, купить-продать, наконец, ограбить, залезть в карман, схватить, вытащить — и все. Это означает заработать «по-кавказски», т. е. быстро. А по-русски заработать — это значит двигаться медленно-медленно, чтобы ничего не происходило, чтобы все само

---

[1] См.: *Кафка Ф.* Процесс: Роман. СПб., 2004.

[2] См.: *Кафка Ф.* Замок. М., 1990.

собой шло: глядишь и заработал, сам того не желая. Это по-государственному.

Пенитенциарное время. Наказание временем

Еще одна разновидность государственного тянущегося времени — это пенитенциарное время, время, проводимое в местах лишения свободы или в ожидании суда (приговора, освобождения). Оно есть у разных народов: мы знаем и «Графа Монте-Кристо» Дюма, и «Балладу Редингтонской тюрьмы» Оскара Уайльда, которые в экзистенциальном ключе описали, как течет время за решеткой. Но поскольку русские люди говорят, что от «тюрьмы и от сумы не зарекайся», тюрьма (равно как и бедность — нищенская сума) мыслится не как нечто экстраординарное, но как нечто вполне естественное. При этом ни тюремное заключение, ни обнищание никак не соотносятся с личными поступками человека. «Не зарекайся» означает: «никогда не говори никогда» («never say never»). Это указывает на то, что попадание в тюрьму не зависит от индивидуального поведения человека, но является выражением действия сил судьбы. *Личная ответственность здесь демонстративно занижается перед стихией безличного времени — рока, особой принудительной темпоральности, которая никак не согласуется с индивидуальными стратегиями человека.* «Посадили, а ты и сиди».

Для немцев (шире, европейцев) такая логика совершенно невозможна. Что значит «от тюрьмы и от сумы не зарекайся», спросят они. Если ты не нарушаешь закон, ты туда не попадешь. Но это европейская логика. Русская логика иная: нарушай не нарушай, а все равно там вполне можешь оказаться, и с равным успехом (снова — нарушай не нарушай) можешь и не оказаться. В тюрьму можно попасть в любом случае (даже вообще ничего не нарушая или нарушая все).

Но в тюрьме начинается отбытие наказания. Это особое тюремное время, по своей структуре не имеющее аналогов в других местах и обстоятельствах. Здесь есть и тянущееся время (оно привносимо государством, которое обеспечивает систему отбывания наказаний), и тоскливое время (ощущение чистой онтологической энтропии), и мессианское ожидание (выхода на волю, включая уникальную мифологию воли, приобретающей в мечтах заключенного гипертрофированные, фантастические черты). В целом это довольно сильный эмоционально и экзистенциально настрой. Не случайно в народной культуре так много тюремной или каторжной лирики, а сегодня этот стиль становится чуть ли не официальной культурной программой (тюремный шансон). Парадоксально, что сама тюрьма становится при определенных обстоятельствах объектом

ностальгии: это ностальгия по пенитенциарному времени, по «Таганке», по тому, как душно и трудно было там, «на нарах, париться». В этой тоске по тюрьме как месту тоски, в этой тоске по тоске, ностальгии по ностальгии проявляются глубинные основы русского народного понимания темпоральности как пустой, засасывающей, ничем не заполненной длительности.

Глава 17

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ АРХЕОМОДЕРНА

Слои русского времени

Итак, мы в самых общих чертах описали три времени. Эти три времени — государственное, народное и православное. Они составляют и формируют совокупно наиболее общий контекст русской темпоральности.

Можно рассмотреть русское время как состоящее из трех слоев, причем в каждом из них будут свои сегменты, свои разновидности и свои вариации.

Самое широкое и общее — русское народное время. В центре него — крестьянский сакральный круг.

Далее — православное время со всей совокупностью заложенных в него темпоральных версий.

И наконец, самое формализованное и строгое — государственное время.

Все три слоя накладываются друг на друга и в определенных случаях порождают смешанные формы.

Государственное время

власть | преемственность институтов | право | события | бюрократия

Православное время

регресс «мира сего» | праздники | вечность | евхаристия | предание | ожидание Второго Пришествия



Схема 15. Слои русского времени

Расположение слоев довольно условно, но соответствует тем не менее качеству и уровню осознания темпоральности обществом. Народное время осознается слабее всего, но вместе с тем глубже других укоренено в коллективном бессознательном. Государственное время, напротив, запечатлено в хрониках, официальных версиях истории, в документообороте, правовых уложениях и летописях. Православное время проявляется через религиозную литературу, догматику, богослужебную и молитвенную практику. При этом народное время может пробиваться напрямую к государственному (как мы видели в случае пенитенциарного времени), порождая самые причудливые формы.

Социальную стратификацию русского общества вполне можно соотнести с такой структурой темпоральности. Элите (священническому и дворянскому, ранее боярскому сословию) соответствуют два верхних слоя темпоральности; массам (исторически преимущественно крестьянам) — нижний слой.

Из детального анализа такой сводной схемы можно было бы сделать множество важных социологических выводов. Мы же ограничимся лишь указанием на то, как полярно варьируется отношение к «событию» в верхнем и нижнем слое. Элита — особенно государственная — тяготеет к выделению дифференциала (т. е. тянется к историческому бытию); народные массы, напротив, ориентированы на то, чтобы растворить сингулярность в интуиции всеобщности («всеединства» по В. Соловьеву) и снять боль событийного разрыва в убаюкивающих ритмах «вечного возвращения», в просторах сновидений, бескрайней тоски или самозабвенном пьянстве.

Импортное время

Но есть еще один пласт, четвертое большое семейство времени, которое пришло в наше общество довольно поздно, начиная с XVIII в., и которое можно называть «*научным временем*». *Научное время* не родилось и не созревало у нас, к нам его привезли с Запада как *импортное время*. Мы импортировали научное время, точнее, нам его инсталлировали политические элиты (начиная с Петра I).

Таким образом, на русскую и без того многообразную темпоральность, в которой и так легко было запутаться, в XVIII—XX вв. наложили еще один слой. Время эпохи модерна в его обоих измерениях — историческом и физическом (объективном) — рассматривалось ранее. Здесь же важно заметить, что в самой Европе прогрессистская темпоральность сложилась постепенно и последовательно, вырастая из европейских социологических корней. Нам же она была жестко навязана сверху.

Таким образом, все вместе дало нам картину археомодерна, которую мы рассматривали в предыдущем разделе. На три русские темпоральности — государственную, православную и народную — наложилась четвертая — западноевропейская, научная, прогрессистская. Так мы получили *псевдоморфоз времени*, темпоральную картину, в которой наложение временных структур чрезмерно усложнено и запутано.

Стратификация темпоральностей в археомодерне

Мы можем изобразить влияние научного времени на русские темпоральные слои следующим образом.

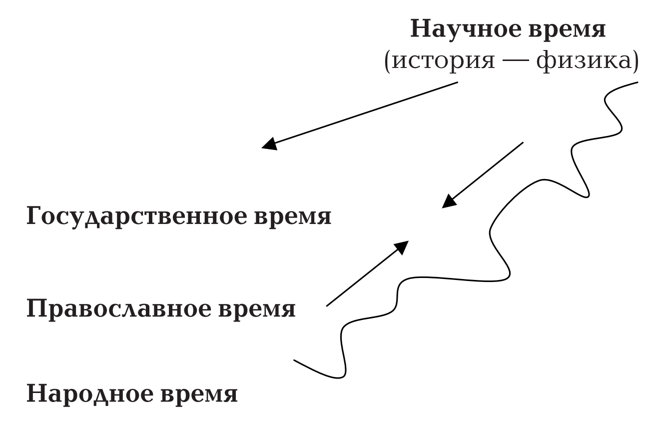


Схема 16. Темпоральность археомодерна

Разные страты русского общества восприняли «модернизацию» по-своему. Элиты под давлением царской власти постепенно приняли научное время, миф о прогрессе, «объективистскую» и «позитивистскую» картину мира, внедряя ее в различные сектора государства — в образование, науку, право, позже — и не без проблем — в политику (либеральные реформы XIX в., развитие капитализма и начатки думской демократии, позже большевистская революция). Здесь трансляция научного времени была в целом воспринята, хотя и не без издержек. В любом случае политические элиты России XVIII—XX вв. жили в «научном времени» (по меньшей мере, они так считали). Пушкин в своей знаменитой фразе о том, что «в России только один европеец — это государство», подразумевал, что все остальное — азиатчина.

В отношении Православия мы имеем прямой конфликт двух типов времени, которые друг с другом никак не сочетаются. Но т. к. церковь была подчинена государству, начиная с Алексея Михайловича, а при Петре I это подчинение приобрело политическую фор-

мализацию (отмена патриаршества и установление Синода со светским чиновником — обер-прокурором во главе), то этот конфликт (как ни странно) так и не вышел на поверхность. Церковь оставалась при своем мировоззрении, государство — при своем. В таких условиях церковь постепенно сближалась с народом и воспринимала от него ряд свойственных ему черт, в том числе и в отношении ко времени.

Отношение русского народа к научному времени представляет собой сложнейшую и запутанную тему, которую я не рискую даже поднимать. Мало того что в народном сознании и православная, и государственная темпоральности перетолковывались на особый лад и на подстройку уходили целые столетия (и при этом окончательной гармонизации и синхронизации этих времен, видимо, так и не произошло), но и западнические реформы в своей скоропалительности вообще не учитывали народную стихию, рассматривая ее как бесконечно малый элемент, которым можно пренебречь. В результате массы научность истолковали совершенно по-своему. И хотя понятия «прогресс», «наука», «развитие», «реальность», «освобождение», «эволюция» вошли в привычный обиход с конца XIX в. и утвердились в советский период, но что под этим понимали и понимают широкие слои населения, до сих пор представляет собой загадку. Не случайно народ поддержал одну из самых экстравагантных моделей западноевропейского прогрессизма — марксизм, основанный на особой интерпретации гегелевской диалектики истории.

Как русский народ понял и принял коммунизм — тема отдельная[1].

Мы живем в чужом времени

Теперь, пожалуй, самый момент сказать, что время, с которым мы оперируем в современной России, или научное время, является *нерусским*. Мы живем в нерусском времени, в западноевропейском времени, по правилам эпохи, которая для нас не наступила. Это и есть археомодерн.

С точки зрения образования — как школьного, так и высшего, а также в рамках академической науки — мы оперируем только с одной темпоральностью: с мифом прогресса и эволюции. На поддержку и трансляцию этого мифа работает вся государственная машина последние сто лет. Это затрагивает и наше понимание исторического процесса, в том числе и его социологического измере-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Русская вещь. Указ. соч.; *Он же*. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

ния, и наше понимание внешнего мира, «реальности», «объективности».

Но вместе с тем эта установка фундаментально конфликтует с глубинными слоями русской темпоральности, начиная от православных догм до структуры коллективного бессознательного. Более того, сама европейская культура и наука сегодня все более переходят к постмодернистским установкам и рассматривают миф о прогрессе и развитии не более как очередной миф. *Мы же оказались в ловушке чужого времени*, которое становится еще более странным от того, что общества, в которых оно созрело и утвердилось, сами от него постепенно отказываются, переходя к более дробной и атомизированной модели постистории.

Постмодерн проникает к нам через культуру и — очень фрагментарно — через переводы текстов современных философов с Запада, размывая остаточную прогрессистскую темпоральность, доставшуюся нам в наследство от марксизма и либерально-западнических теорий начала XX в. Это внешнее воздействие. Изнутри она же размывается собственно русскими интуициями, смутной религиозностью, ощущением наличия в определенных измерениях культуры и психики других, более насыщенных и разнообразных типов времени.

Угроза остаться без времени. Миссия философов и социологов

Распутать эту сложнейшую проблему под силу только философам и социологам. Философы, в отличие от просто ученых, оперируют с *парадигмальной топикой*, в которой действует наука, и прекрасно понимают, что все, с чем имеет дело человек, включая «реальность», «время», «пространство», «мир», «материю», «идею», «дух» и т. д., — есть в конечном счете продукт его концептуального творчества. Поэтому, в отличие от остальных, философ не заворожен видимостями и очевидностями, способен увидеть *конструкт* там, где другие видят «естество».

Социолог, со своей стороны, понимает, что *все социально обусловлено*, что именно общество в целом предопределяет содержание индивидуумов, из которых оно состоит и которых оно само же и порождает. Если в обществе нет концепта индивидуума, в нем не будет и индивидуума (как во многих архаических племенах, где нет даже приблизительного аналога понятию «я»[1]).

Поэтому современные русские философы и социологи стоят перед трудной задачей — распутать клубок археомодернистиче-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. С. 222 – 224.

ской темпоральности. Без этого мы не просто обречены на то, чтобы продолжать жить в чужом времени, но можем остаться без времени вообще.

Научное время против православного времени

Попробуем теперь соотнести то, что нам известно о темпоральной структуре археомодерна, с социологической (человеческой) дробью.

В «числителе» мы обнаружим научное время и государственное время. В знаменателе сосуществует православное время и народное время.

Государственное время / Научное время

Православное время / Народное время

Схема 17. Археомодернистическая дробь темпоральности XVIII—XXI вв.

Теперь сравним с тем видом, который структура темпоральности имела в допетровский период русской истории.

Государственное время / Православное время

Народное время

Схема 18. Древнерусская дробь темпоральности IX—XVIII вв.

Сравнение схем 17 и 18 очень важно. Мы можем наглядно увидеть следующие моменты:

- появление научного времени в числителе (при этом оно приходит со стороны сразу в числитель, а не произрастает из знаменателя);
- перемещение православного времени из числителя в знаменатель;
- устойчивое положение государственного времени в числителе, а народного — в знаменателе.

Из этого можно сделать важный вывод: научное представление о времени альтернативно православному представлению о нем и носит антиправославный (шире, антихристианский) характер.

То, что православное время пребывает в археомодерне в знаменателе, означает, что его догматические и ранее эксплицитные структуры сегодня воспринимаются как нечто интуитивное и подразумеваемое, имплицитное.

Продолжая анализ таких схем, мы можем сделать целый ряд далеко идущих выводов. Например, сопоставление двух дробей показывает, что на уровне логоса именно государство является тем, что обеспечивает преемственность между различными версиями рус-

ского общества. А на уровне мифоса эту преемственность обеспечивает народ. При этом на уровне логоса развертывается наша история, а на уровне мифоса пребывает ось русской вечности. На всех этапах мы видим и Православие, но оно резко меняет свой социальный статус с момента запуска модернизационных реформ Петра и, несмотря на различные события и социальные трансформации, в числитель оно так и не поднимается. На наших схемах отчетливо видно, что этому препятствует научное время.

Глава 18

АРХАИЧЕСКИЕ ПЛАСТЫ РУССКОГО ВРЕМЕНИ

Сказочное время и его онтология

Мы сказали, что государственное время позволяет нам проследить преемственность русской истории на уровне логоса. Исторические события принято обобщать в периоды. Они всем известны и о них уже говорилось кратко в первом разделе. Но мы их снова кратко перечислим, чтобы присвоить им тот или иной тип темпоральности, раскрывающий их с дополнительной стороны.

Возьмем докиевский период — это период *сказочного времени*. Мы о нем достоверно ничего не знаем. Оно дано нам как рассказ о древней идеализации, появившейся в трудно определимые сроки. Сказки — это то, что *древние знали о Древности* (ведь по сравнению со сказками, они считали себя современными).

Это — доисторическое время, и тем не менее оно должно было быть. В нем жили наши предки, предки наших предков, прапредки прапредков наших прапредков. Важно подчеркнуть слово «жили». Жить — очень важное и весомое слово. Оно означает сразу все вместе: пребывать в обществе, любить, трудиться, отдыхать, праздновать, перемещаться, страдать, убивать, питаться, мыслить, смотреть на мир, выстраивать отношения друг с другом, властвовать, подчиняться, но и еще кое-что, что не поддается перечислению или наименованию. Это значит быть. А если древность — глубочайшая — была, значит, в каком-то уголке народного бытия — в снах, случайных ощущениях, мимолетных настроениях, в деталях лица или фигуры, в корнях языка — она есть и сейчас. Условно можно назвать это время «сказочным» и отнести к самому глубокому пласту времени народного.

Мы привыкли воспринимать сказку как то, чего нет. Это вполне рациональный современный научный подход. Но еще более научный философский и социологический подход заставляет нас скептически отнестись к такой смелой и поспешной атрибуции признака «есть», «нет» к столь сложным вещам, как сказки. С точки зрения философов-структуралистов, все, с чем может оперировать человек достоверно, есть текст или нарратив. «Нарратив» — от латинского «naratio», «рассказ» — означает то же самое, что рус-

ское слово «сказка». «Нарратив», «сказка» — это то, что рассказали, и человечество живет великими рассказами, т. к. у него ничего больше нет вообще. Из этого можно вывести *онтологию сказки*, задаться вопросом о «сказочном бытии». Это не праздный и не наивный подход, и он имеет свое место в общей структуре социологии русского общества.

Сказочное бытие и свойственную ему темпоральность мы в любом случае можем взять за основу, фундамент народного времени[1].

Православный телос в «Слове о законе и благодати»

В Киевский период к сказочному времени добавляется христианское время, включая все его подвиды. В «Слове о законе о благодати» киевский митрополит Илларион чрезвычайно внятно излагает православное представление о темпоральности Ветхого и Нового Заветов, подчеркивая соотношение двух этапов священной истории. Совершенно очевидно, что он обращался на русском языке к определенной аудитории, которая была способна понять то, о чем говорилось, и усвоить основные моменты христианского времени. Конечно, это была, скорее всего, киевская элита, но тем не менее само ее наличие и произнесение перед ней таких речей означало довольно высокий уровень усвоения христианской догматики и потребность в том, чтобы вписать Православную Русь в общий христианский исторический контекст.

Митрополит Илларион отводит особое место и русскому народу и русской государственности, которые приняли христианство «позже других», но которым предстоит показать миру чудеса верности Христу и чистоту веры. Таким образом, он закладывает основы исторического «телоса» для русского народа и русской государственности, запуская символически отсчет мессианского времени, направленного к будущему, понятому по-христиански.

Былинное время

Тогда же запускается и государственное время — первые летописи, Повесть временных лет Нестора, временники, правовые уложения.

В народном творчестве этому соответствуют былины, откуда идет выражение «былинное время». Былины — это ритмические

---

[1] См.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. Необходимо сделать поправку на его марксизм. В целом же это наиболее глубокий структуралистский анализ волшебной сказки.

стихотворные песни о богатырях и героях Киевской Руси. В них еще очень много сказочных мифологических сюжетов. Но былинное время — это уже не сказка, а быль. Это важный переход: сказочное время уходит в знаменатель, в числителе его заменяет былинное время.

Былинное время называлось еще «старинным временем», т. к. синонимом слова «былина» было слово «старина». В древнерусском языке слово «старый» означало «сильный» (как немецкое «starke» — «сильный»). Эти слова одного происхождения — индоевропейского. Поэтому в слове «старина» заложено значение «силы», «мужества», «героизма».

Возможно, и позднее в слове «старина» сохраняется оттенок обращения именно к «героическому», «богатырскому» прошлому, частично воспринимаемому в духе ностальгии по «золотому веку», а частично — как образ, к которому надо стремиться в будущем.

Конец былинных времен и гибель героев соответствуют в параллельной, народной версии русской истории удельной раздробленности и началу монгольских завоеваний.

Расщепление русских времен

Далее идет период монгольской Руси.

На уровне государства происходит симбиоз монгольского времени с великокняжеским русским. Концепция времени у монголов Чингисхана требует особого рассмотрения. Богатые сведения и интересные реконструкции о структуре монгольского общества, а также об обществах других кочевых империй содержатся в трудах Л.Н. Гумилева[1]. Кое-что в этом направлении сделали и русские философы-евразийцы (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев). На периферии Золотой Орды вместе с тем начинает вызревать новое историческое явление — Московская Русь, которая на новом витке подхватит в XV в. православный «телос» Древней Руси и создаст мощное самостоятельное русское государство. Именно в Московской Руси монгольского времени происходит последняя по времени существенная редакция былинного эпоса, а некоторые историки утверждают, что этот эпос и создавался в эти сроки. Былины с ностальгией описывают «богатырское время» и готовят его возвращение — как завет потомкам любить единство и хранить свободу Отчизны.

В этот период происходит дифференциация темпоральностей между восточной и западной частью некогда единой Киевской Руси.

---

[1] См.: *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989; *Он же*. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992.

На Востоке устанавливается «*московское время*», подготавливается исторический цикл включения русской истории в общую экклесиологию, сотериологию и эсхатологию православного христианства. Все это включено в теорию «Москвы — Третьего Рима», которая представляет собой именно темпоральную реконструкцию. Время, согласно этой теории, течет через Ветхий Завет с еврейским избранным народом к Вселенской Новозаветной Церкви, где все христиане становятся «избранным народом». Второй Рим означает торжество вселенского Православия. Позже (1054 г.) от него отпадает Первый Рим, уклоняясь в «папежскую ересь» (католичество). Пока, наконец, и Второй Рим — Константинополь — не рушится духовно из-за Флорентийской унии, а материально — от ударов турок-османов. После этого избранным народом, но уже новозаветного цикла, остаются только русские, верные Православию и сохранившие политическую независимость и от еретиков (Запад), и от иноверцев (Восток). Третий Рим — последняя преграда на пути конца времен и последний оплот христианства. Церковь и Московское царство, а также православный русский народ становятся смыслом и целью всемирной истории, которая закончится вместе с Русью.

Это и есть *московское время* в его содержательном аспекте, эсхатологическое время Третьего Рима.

На Западе русские попадают под влияние европейской цивилизации и испытывают на себе сильное воздействие европейской темпоральности, связанное с европейско-католическим пониманием исторического процесса, а также с первыми признаками секуляризации и модернизации. Так древнерусское время расщепляется на восточное и западное, что глубоко аффектирует оба общества, некогда входившие в состав единого Киевского великого княжества.

Глава 19

МОДЕРНИЗАЦИЯ И КРИЗИС РУССКОГО ВРЕМЕНИ

Санкт-Петербургское время

С раскола XVII в. и особенно с реформ Петра I московское время завершается. Старообрядцы были искренне убеждены, что на их глазах происходит настоящий «конец времен», т. к. разрушение древнего благочестия, нововведения и разрыв с московским прошлым в рамках структуры московского времени мог означать только одно — приход антихриста.

В России утверждается археомодерн с его запутанной темпоральной структурой, которую мы рассматривали выше. В этот период преобладает секулярное государственное время в духе европейских обществ того времени. Российские элиты живут по европейским часам, усваивают научные теории, принимают — пусть фрагментарно и эпизодически — философскую топику Нового времени: картезианскую пару «субъект—объект», ньютоновскую механическую Вселенную, а вместе с тем и научное время. В XIX в. в унисон с Европой в Россию проникает и миф о прогрессе, который постепенно входит в образовательный канон, вытесняя православные представления об устройстве мира и его исторической судьбе.

В «Станционном смотрителе» Пушкина, в «Шинели» или «Невском проспекте» Гоголя, а также в романах Достоевского мы видим удручающие картины санкт-петербургского времени: замедленное бюрократическое прозябание в присутственных местах; маленькие, оторвавшиеся от народного бытия, потерянные люди; гротескные нестыковки широкого русского характера и тесные рамки поверхностно осваиваемой европейской культуры и рациональности; растерянное дворянство; утратившие связь с русской сакральностью, выродившиеся простолюдины...

Советское время: принудительный прогресс

Дальше идет *советское время*. Советское время — это время экстатической научности, когда русским не просто настоятельно советовали модернизироваться, но когда русских миллионами за-

гоняли в необходимость модернизироваться под угрозой физического уничтожения. Тот, кто не хотел, отправлялся в ГУЛАГ и проходил модернизацию там.

Время двигалось бурно и стремительно, подчас перескакивало через целые периоды, события следовали за событиями, формация за формацией, это было время жесткого *принудительного прогресса*.

В советское время была предпринята масштабная попытка вычистить весь русский знаменатель — с его архаикой, былинами, старинами, сновидениями, тоской и смутной надеждой. И внедрить на максимальную глубину общества «пролетарскую сознательность», матрицу марксистского мировоззрения, включая темпоральность, ведущуюся от обезьян, затем пещерных людей, через рабовладельчество, феодализм и капитализм к всемирному коммунизму.

Но несмотря на все радикальные эксперименты и инновации, советскому строю этого сделать до конца не удалось. Причины могут быть названы различные. Можно рассмотреть версию того, что затаившееся в знаменателе народное время постепенно разъело советский строй изнутри и растворило его фанатичную, параноидальную энергию в своих диссипативных структурах. Марксисты командовали: «Время, вперед», но сны народа тянули его назад. В результате советский строй пал и советское время, стремившееся к коммунизму, рухнуло в банальный и незатейливый рынок.

Постсоветское времечко

Здесь самое время задаться вопросом: а в каком времени живем мы сегодня? Каковы структуры постсоветского времени?

Если подойти к этому вопросу строго, мы вынуждены будем признать, что как такового постсоветского времени нет. Есть российское *времечко*. Это уже не время, это хихикающее время, симулякр, анекдот.

Времечко как особая разновидность темпоральности может быть описано как *археомодерн, помноженный на постмодерн*. Искореженные и дисгармоничные завалы собственного русского археомодерна, в котором веками копились противоречия между автохтонным и наносным европейским, подверглись активному влиянию современной постмодернистской культуры. При этом, как и на предыдущих этапах, проводником западных влияний выступают политические и экономические элиты, так или иначе интегрированные в западные общества.

Конечно, остается время знаменателя нашей дроби — темпоральности, укорененной в глубинах народного бессознательного.

Остается народное время и во многом солидарное с ним православное время. Но налицо конфликт между временами числителя и временами знаменателя.

Плюральность русского времени

Мы кратко описали темпоральности, свойственные основным периодам нашей истории. Стоит, однако, постоянно иметь в виду, что на каждом из этих этапов, например «киевском», «московском», «советском» и т. д., мы имели дело с разноплановой иерархией времен, преобладавшей в той или иной социальной страте, в том или ином секторе многомерного русского общества.

На каждом этапе социальной истории действует совокупность времен, коротких и долгих, больших и малых, обобщающих и расчленяющих, находящихся глубоко внутри, кочующих из знаменателя в числитель, сталкивающихся, накладывающихся друг на друга, расходящихся и конфликтующих между собой, уходящих в глубину, поднимающихся на поверхность, противоречащих друг другу, создающих периодически новые формы. История русского времени сама по себе могла бы стать отдельным научным направлением.

Эту плюральность русского времени мы постоянно должны учитывать и иметь в виду. Марксисты в СССР с идеей однолинейного прогрессивного времени — пещерный коммунизм, феодализм, капитализм, социализм — попытались обойтись одним временем. Но применить это к России удавалось только за счет уничтожения миллионов, десятков миллионов людей. Это была борьба с истинным русским временем, попытка распрямить сложнейшую русскую историческую кривую, подобную изысканному и сложнейшему вегетативному орнаменту, попытка превратить его в одну линию и сказать: это так, кто не согласен, шаг вперед, будешь расстрелян. Русские на определенный срок приняли эти правила, но, нырнув в коммунистическое прогрессивное время, наш народ — со всей своей многомерностью, со своим огромным арсеналом всевозможных времен, в которых можно путешествовать бесконечно, — в конце концов обрушил советскую темпоральность. Обрушить обрушил, но ничего взамен не создал.

Кризис русской темпоральности

Сегодня в нашем обществе нет инструментов и теоретических моделей для того, чтобы корректно мыслить о том историческом периоде, в котором мы находимся, о будущем, о значении прошлого. Темпоральности полностью перепутались.

У нас сейчас нет настоящего, не то что будущего. И соответственно, прошлое представляется нам каким-то недоразумением. У нас нет и прошлого, поскольку прошлое осмысливается только как упорядоченная модель. Мы можем формально знать периоды нашей истории, но если мы не понимаем их значения, то они не существуют. А сегодня мы не понимаем, в какой последовательности они расположены и почему они расположены именно так, а не иначе.

Проблема социологии времени в русском обществе является не просто академическим изыском или техническим развитием теории Гурвича о множественности социальных времен. Она является абсолютно необходимым элементом в решении самых острых, самых актуальных, самых конкретных, самых технических задач пребывания в нашей стране и для власти, и для простых людей, и для научного сообщества, и для тружеников, потому что жить в обществе без времени, без истории, без последовательности, без содержательности просто невозможно. Никто и не будет жить. Все разбредутся, разойдутся, разъедутся, потому что в других местах земли, конечно, дела тоже идут далеко не блестяще, но везде сохраняется хоть какая-то последовательность и упорядоченность в отношении темпоральности.

Чтобы разрешить ситуацию, у нас остается только самый сложный из возможных вариантов: разобраться со всем этим многомерным, подчас довольно противоречивым комплексом запутавшихся времен.

В первую очередь важно аккуратно отделить, отслоить нанесенные темпоральности и демонтировать структуры археомодерна. Без этого все будет тщетно. В сфере социологии времени это столь же верно, как и во всех остальных вопросах, связанных с корректным исследованием русского общества. Если нам не удастся справиться с археомодерном, мы рискуем вообще потерять наш объект — русское общество.

На следующем этапе надо внимательно сосредоточиться на структурах народного времени и времени православного. Православному времени следует вернуть его нормативный статус, а народное время фундаментально и тщательно переосмыслить, выведя из подполья.

Это необходимо для того, чтобы наше время, вместо того чтобы быть хихикающим временем, шипящим временем, стало *временем русским*.

МОНОТОННЫЙ ПРОЦЕСС[1] (ПРОТИВ МОДЕРНИЗАЦИИ)

В приложении приводится часть программной статьи, релевантной с точки зрения рассмотрения модернизации в современном контексте.

Модернизация: опасный фетиш

Политическое будущее России сегодня связывают с модернизацией и экономическим ростом: если удастся возобновить рост и провести модернизацию, значит, политическая система укрепится и сохранится в основных параметрах. А если нет... то никто не хочет об этом и думать.

Такой подход представляется несколько наивным. Он не учитывает глубины кризиса всей мировой экономической и политической системы, считая его рядовой кочкой на пути бурно развивающегося и безальтернативного капитализма. Те, кто уповает на модернизацию, полагают, что стоит только России полноценно включиться в «бурное развитие мирового капитализма», и все само собой образуется, а преградой служат лишь «архаические» традиции и «многовековая российская косность».

Но нельзя не заметить, что сегодня та модель, в которую нам предлагается стремительно включаться, сама испытывает потрясения. И это связано не только с временными трудностями, но с *глубинными противоречиями*, заложенными в самой основе капитализма и на нынешней стадии обнаруживающимися со всей наглядностью.

Модернизация не ответ и не панацея. Более того, это грозит стать опасным *фетишем*, который мало того что заменяет собой какие бы то ни было реальные дела по усилению страны, укреплению ее суверенитета, гармонизации социальных процессов, но и блокирует развитие ответственной и конструктивной мысли в каком бы то ни было направлении.

Наш народ за века деспотии научился *искусно саботировать* любые проекты власти. Он делает это не через прямое отвержение или протест, но через ироничный конформизм и мнимое согласие. Сегодня все граждане — за модернизацию. Но «все» у нас значит «никто»: ведь если у термина нет антитезы, у него нет и собственного значения. По-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Яд модернизации // Однако. 2010. № 10 (26). 22 марта.

этому даже с позиции выяснения политической семантики термина будет полезно занять прямо противоположную точку зрения и выступить от лица (несуществующих в явном виде) противников модернизации.

Вера в прогресс как архаический пережиток

Чтобы осознать, почему мы должны отвергнуть модернизацию как курс, следует сделать некоторый исторический и философский экскурс.

Дело в том, что идея модернизации основывается на почти религиозной *вере в прогресс*. Эта вера была принята в качестве бесспорной и неопровержимой, аксиоматической «научной истины» в Европе XVIII—XIX вв. На ее основе какое-то время формулировались все основные естественно-научные, социально-политические, исторические и экономические теории. В мире природы безусловно признавалась *эволюция*, в мире культуры (в человеческом обществе) — строго соответствующий эволюции *прогресс*.

На идее прогресса были основаны все три главенствующие в XIX—XX вв. политические идеологии, претендовавшие в той или иной степени на «научность» и соответствие «научным критериям». Эти три идеологии — либерализм, коммунизм и фашизм.

Либерализм и социал-дарвинизм

Либерализм основан на вере в безусловный прогресс, развитие общества и экономической системы.

Емко выразил основные подходы либерализма классик этого направления и один из отцов-основателей социологии философ Герберт Спенсер. По Спенсеру, общество людей является продолжением «общества» зверей, и в нем так же, как у животных, царят законы борьбы за выживание, источники пищи, наслаждение, а также «естественный отбор» и принцип вытеснения слабейших. Прогресс состоит в том, что эта социальная борьба видов (социал-дарвинизм) способствует совершенствованию социальных и экономических механизмов, их усложнению и развитию. Люди борются друг с другом за выживание с помощью все более и более совершенных и эффективных средств и механизмов. Прогресс, понятый таким образом, может быть сведен к *технологическому совершенствованию инструментов насилия* — как физического (вооружения), так и социально-политического (повышение эффективности государственного аппарата как института легального насилия).

В определенный момент исторического развития, по Спенсеру, происходит качественный скачок и человеческое общество переходит от конкуренции с помощью прямой и грубой *силы* (захваты, войны, колонизации и т. д.) к конкуренции в сфере *промышленности и торговли*. Все это — та же самая *борьба за выживание*, та же игра на вытеснение,

подавление и в конечном счете на уничтожение, что и раньше, но только ведущаяся иными методами — *экономическими*. Место «сильных» занимают теперь *богатые*, им суждено выжить; место «слабых» — бедные, им суждено погибнуть или, в редчайших случаях, разбогатеть, развив агрессивные навыки, активность и жестокость. Такова жизнь и «борьба за жизнь», философски замечает Спенсер.

Современный либерализм и неолиберализм (Л. фон Мизес, Ф. фон Хайек, К. Поппер, Дж. Фридманн и др.) слегка смягчают грубые выводы Спенсера, но суть остается неизменной. *Капитализм есть поле борьбы*, где место прямого насилия звериных стай и ранних этапов общества заменено экономической конкуренцией в условиях рынка. Эта борьба за богатство и есть движущая сила *прогресса*, экономического роста и развития.

Модернизацией в таком случае будет являться *усовершенствование правил и норм этой борьбы* за богатство, успех и ресурсы, переход ее на новый, более интенсивный и технологически совершенный уровень. Либералы, оправдывая жестокость своей идеологии, утверждают, что «каждый может принять участие в этой борьбе на равных стартовых условиях» и что «если он приложит достаточно усилий и ему повезет, то он может продвинуться в ней вплоть до вершин». Да, богатый на пути к богатству разорит и экономически погубит не одну тысячу бедных, но результаты модернизации покроют все издержки — общество, экономика, социальная система будут *развиваться*.

Прогресс в марксизме: к мировой революции

Вторая политическая теория — марксизм — также исходит *из признания однонаправленного исторического прогресса*. По мысли марксистов, общество движется *только вперед*, необратимо и поступательно. Правда, в марксизме в дело вступает диалектический подход: совершенствование социально-политических и экономических механизмов ведет к усугублению эксплуатации человека человеком и росту несправедливости. Но все это в конечном счете будет оправдано мировой революцией, в ходе которой бедные (мировой пролетариат) свергнут владычество богатых и воспользуются результатами прогресса и модернизации в своих классовых целях и в интересах большинства.

В марксизме, хотя прогресс и признается, подчеркивается его парадоксальность. В конечном же счете, уверены марксисты, «все будет хорошо».

И здесь модернизация рассматривается как нечто целиком позитивное.

Фашизм: воля к власти

Фашизм также принимает идею прогресса и императив модернизации. Кстати, на практике фашистская Италия и особенно национал-

социалистическая Германия провели модернизацию стремительно и чрезвычайно эффективно, хотя основывались на иной — не либеральной и не марксистской — идеологии. Национал-социализм добавил к прогрессу *расовый* компонент, считая более развитые и более модернизированные народы и этносы «высшими» уже в силу этой развитости, а всех остальных причисляя к низшим.

У нацистов отождествление прогресса и модернизации с расовым превосходством «белого человека» было доведено до логического предела, хотя нельзя не заметить *расистской* подоплеки и в либеральной теории модернизации, правда, не в столь яркой и грубой форме. Либералы и сегодня доказывают «превосходство» западной цивилизации указанием на уровень технического развития, подспудно намекая, что отставшие цивилизации «несовершенны». Правда, в отличие от нацистов либералы уверены, что «все можно поправить», если сами «отставшие» примут плоды развития западного общества (на практике это сплошь и рядом приводит к десуверенизации и колонизации, что не так уж далеко от откровенного колониализма и империализма нацистов).

В рамках третьей политической теории философ Ницше, отличавшийся откровенностью формулировок, провозгласил в ходе исторического развития смену человека «сверхчеловеком» как вершиной движения человечества по пути *воли к власти*. Воля к власти и лежит, по Ницше, в основе всего исторического процесса, подталкивая человека к прогрессу, развитию, модернизации. В этой воле к власти человек покоряет природу (развитие техники) и другого человека (совершенствование социальных систем) все более искусно, полно и эффективно.

При всем различии трех основных политических идеологий у них есть одно *общее свойство*: все они безусловно *разделяют веру в прогресс*, все они исповедуют модернизацию как аксиоматический принцип, не подлежащий сомнению. В основе всех трех политических систем лежит именно *императив роста*, в первую очередь *экономического,* и развития, в первую очередь *социального*. Все три классические идеологии суть идеологии модернизации.

Критика монотонного процесса

В математике есть одно явление, которое лучше всего описывает глубинную структуру прогресса и модернизации. Это *монотонный процесс* (откуда монотонные величины, монотонные функции и т. д.). Монотонный процесс — это процесс постоянного и необратимого роста, без возвратов, циклов и флуктуаций. Такой процесс всегда однонаправлен и поступателен.

Американский лингвист, этносоциолог, кибернетик и философ науки Грегори Бэйтсон в своих работах (например, «Экология разума», «Разум и природа», «Ангелы страшатся» и т. д.) исследовал такого рода процессы и пришел к выводу, что они *противоречат не только*

законам биологической жизни, но и законам механики. Все процессы в природе, по Бэйтсону, носят с необходимостью *циклический* характер. Нигде *нет и следа монотонности*, однонаправленного роста. Всякое нововведение в становлении животного или растительного вида или отдельных особей обязательно имеет определенный *компенсаторный* момент. *Одно развивается за счет деградации и отмирания другого*, и нет никаких оснований считать однозначно, что развившееся в конечном счете *совершеннее или лучше* отмершего. Жизненная среда изменяется, и организмы адаптируются к ней, но эти изменения и эта адаптация *не поступательны и не прогрессивны*. Изменения есть, но никто не может отважиться утверждать, что они *обязательно направлены от минуса к плюсу, от простого к сложному*. Что-то усложняется только тогда, когда что-то упрощается. Это закон жизни, и как только нечто напоминающее монотонный процесс замечается в живых организмах, это означает катастрофу, прерывание преемственности, вымирание и крах вида, группы, общности.

Точно так же дело обстоит в механике. С этим были связаны математические трудности в инженерном расчете построения первых мощных паровых машин. Самое сложное заключалось в точном моделировании действия *обратного реле*, чтобы деятельность машины стабилизировалась в момент выхода на плановую мощность и подача топлива регулировалась бы как можно более точно и своевременно датчиками, свидетельствующими, что механизм работает в оптимальном режиме. То есть вновь самым важным было *остановить вовремя инерцию роста*, прервать монотонный процесс наращивания оборотов, дать обратный ход под страхом перегрева всей системы и выхода ее из строя.

Не только в биологии, но и в механике монотонные процессы несовместимы с жизнью организма или машины.

Все это в полной мере относится и к обществу, где также на практике мы видим циклы развития и усиление одних тенденций сопровождается ослаблением или затуханием других.

Лишь идея прогресса и основанные на ней политические и экономические модели входят *в прямое противоречие с этими фундаментальными законами мироздания* и, следовательно, несут в себе *фатальную опасность* для человечества.

Монотонный процесс, по Бэйтсону, несовместим с жизнью.

С другой стороны, социолог Марсель Мосс показал в социальной сфере, что накопление излишков (откуда русские слова «лихо» — зло, «лихва» — ссудный процент) архаическими народами считалось *катастрофой*. В ходе ритуала «потлач» или жертвенных оргий излишки обязательно ритуально уничтожались, приносились в жертву под страхом того, что общество (племя) постигнет нечто ужасное. Это сакральное табу сознательно препятствовало развитию капитализма и социальному расслоению, и продолжение этой тенденции мы видим в Сред-

невековье в религиозном запрете на получение прибыли за счет ссуды («лихвы» — «лиха», «зла»).

Накопление есть монотонный процесс, а значит, отчуждение и расслоение.

От парадигмы прогресса к парадигме катастроф

Не только Бэйтсон и Мосс пришли к выводу о противоестественности «прогресса» и его разрушительности. На рубеже XIX–XX вв. и позже в самых различных областях науки — в первую очередь в истории, этнологии, социологии, антропологии, культурологии, психологии и т. д. — стали все чаще раздаваться голоса, что наивная вера в прогресс и модернизацию XIX в. не соответствует научным фактам и противоречит критериям строгой научности. Этнологи обнаружили, что совершенно неверны ранние эволюционистские интерпретации примитивных народов как стоящих на доисторической ступени развития: даже самые архаические культуры демонстрировали *всю полноту человеческих свойств*, присущих и развитым культурам, только ориентированы они были иначе, что не значит «хуже», «проще», «низменнее» и т. д. Ярче всего это показали Франц Боас (и его знаменитые последователи, к которым относился и Бэйтсон) и Клод Леви-Стросс. Отсутствие прогресса в социальной сфере наглядно продемонстрировали классики социологии — Дюркгейм, Сорокин и Гурвич. Идея цикличности цивилизаций наглядно обоснована у Шпенглера, Тойнби и Льва Гумилева.

Даже сам Ницше, главный теоретик воли к власти и сверхчеловека, в определенный момент осознал, что перегрев монотонного процесса нуждается в сбрасывании энергии, в обратном реле, и провозгласил компенсаторную идею «вечного возвращения».

Разочарование в идеях прогресса было настолько велико, что современный польский социолог Петр Штомпка вообще считает, что идеи «прогресса», «модернизации», «роста» и «развития» были полностью отброшены серьезными учеными-гуманитариями в XX в. и вместо них стали преобладать *модели кризиса* или различные версии *теории катастроф* (например, Р. Том). В этом же направлении развивались теории хаоса (И. Пригожин) или фракталов (Б. Мандельброт).

Теории постмодерна в философии и теории искусств завершили дело, и термины «модернизация», «прогресс», «развитие» в современных научных кругах выглядят как нелепый *анахронизм* и «архаика» XIX в. Парадоксально, но получилось так, что в «модернизацию» и «прогресс» верят сегодня только самые «отсталые» — те, кто застрял в XIX в. и пропустил век XX (не говоря уже о XXI в.).

Фанатики экономического роста и низкой процентной ставки

Только в одной сфере эта идея все еще сохраняет свое значение — в т. н. современной «новой экономике». В центре этой теории и практи-

ки стоит группа крупных американских финансовых магнатов и обслуживающих их интеллектуалов, продолжающих настаивать, считать или просто делать вид, что *экономический рост не имеет границ* и что монотонные процессы в области мировых финансов, фондовых бирж, хеджинговых фондов и фьючерсных сделок автоматически влекут за собой прогрессирующее улучшение в мировой экономике и попутно в социальной сфере. Ключом к росту является, по их мнению, низкая ставка рефинансирования, что позволяет финансовому сегменту мирового рынка быть относительно независимым не только от реального сектора экономики, но и от классического рыночного фундаментала, состоящего в балансе спроса и предложения. В сфере автономных финансов *цена давно уже не зависит от спроса и предложения* и определяется стихией спекулятивных процессов и биржевыми трендами.

К сожалению, этот последний островок фанатиков монотонных процессов представляет собой не просто архаическую секту, но настоящих *правителей мира*, задающих правила игры, диктующих повестку дня и контролирующих основные процессы в глобальной экономике. Они-то и форсируют, между прочим, *глобализацию как еще один монотонный процесс*.

Будучи не научными, не современными, не культурными и не рефлексирующими, они продолжают культивировать самые чудовищные либеральные предрассудки и мифы XIX в., верить в невидимую руку рынка и в социал-дарвинизм (в его наиболее отвратительных воплощениях — например, в духе Айн Рэнд и ее «философии» объективизма, смысл которой в том, что «хорошие» богатые должны безжалостно бороться с «плохими» бедными, насиловать и уничтожать их: любопытно, что к кружку Айн Рэнд принадлежал Алэн Гринспен).

Контекст современной российской модернизации

Именно в контексте ненаучности и некритической веры архитекторам мировой финансовой системы с Уолл-стрит и был провозглашен Президентом Медведевым курс на модернизацию. Это усугубилось еще и тем, что почти весь XX в. в СССР доминировала наивная вера в прогресс в форме марксистской идеологии, которая в 90-е гг. XX в. сменилась другой монотонной идеологией — либеральной. Знакомства с широким спектром научных разработок лучших мыслителей и ученых Запада в XX в. в России толком не состоялось, а вся критика была пропитана догматами марксизма и его прогрессистскими предрассудками. Советские люди и представить себе не могли, что идея «прогресса» может быть чем-то архаическим, устарелым и несостоятельным. «Прогресс», «модернизация», а также «ускорение» в эпоху Горбачева звучали как нечто само собой разумеющееся и позитивное. А ведь по содержанию это не что иное, как призыв к монотонному процессу, эскалации воли к власти, триумф раскрепощенной техники и угроза жизни на земле.

«Дайте нам еще один пузырь!»

Современный экономический кризис, который и не думает завершаться, является закономерным следствием некритической веры в монотонный процесс и неограниченную модернизацию. В определенный момент диспропорции между кредитом и реальным сектором зашли настолько далеко, что американские домохозяйства и владельцы акций не смогли более поддерживать иллюзию роста за счет астрономического экспоненциального роста долговых обязательств. Машина роста дала сбой, что повлекло обрушение банковской системы, ипотеки и многих финансовых институтов, например хеджинговых фондов. Этого и следовало ожидать, и основные последствия иллюзий 1990-х и нулевых годов XXI в., показавших невиданные цифры роста мировой экономики, еще впереди. *Пузырь мировой экономики лопнул, но еще далеко не сдулся.* Если он сдуется, это неизбежно повлечет за собой развал политической системы, которая приняла, санкционировала и сделала его возможным. Это затронет, естественно, в первую очередь США, которые стояли в авангарде этого процесса, но не минует ни Европу, ни остальные регионы мира, которые так или иначе связаны с мировой экономикой. Коснется это и России, и ее политической системы.

Но что показательно и одновременно удивительно: казалось бы, химера роста и модернизации рассеивается как предрассветный туман. Уже арестован Бернард Мэдофф, бывший глава фондовой биржи NASDAQ, уличенный в том, что вся система индексирования сектора высоких технологий была мошенничеством и надувательством. Уже президент Обама критикует «ненасытные американские банки, проглотившие гигантскую государственную помощь, но никак не оздоровившие обстановку в экономике», и ему вторит — в еще более резких тонах — президент Франции Н. Саркози. Уже мировой спекулянт Джордж Сорос, сам причастный к созданию этой системы, выступает сегодня ее яростным разоблачителем и предрекает ей скорый и неизбежный крах. Уже Бена Бернанке — символа либеральной политики — удается протащить на пост главы ФРС только с огромным трудом, преодолевая сопротивление конгрессменов и сенаторов США, которым надо отвечать перед американскими избирателями за нарастающие трудности в экономической и социальной сфере, пауперизацию среднего класса и развал социальной системы. Но при этом *никто всерьез не задумывается о причинах произошедшего*, никто обстоятельно не анализирует глубинные основания кризиса, никто не делает напрашивающихся самих собой философских, экономических, социологических и политических выводов.

Все уповают на новый пузырь. На возобновление роста. На продолжение модернизации. На новый виток кредитов.

Самое неприятное состоит в том, что аналогичное происходит и в России, где в качестве лекарства нам предлагают *тот же самый яд*, ко-

торым мы только что отравились и продолжаем травиться. Такие проекты, как «Россия XXI века. Образ желаемого завтра» И. Юргенса и Е. Гонтмахера, заклинания И. Дискина «Кризис и все же модернизация» и, увы, некоторые выступления Президента Д. Медведева целиком строятся на необоснованном оптимизме относительно «нового пузыря». Конечно, в США проходят демонстрации, на которых несут транспаранты «Give us one more bubble!» — «Дайте нам еще один пузырь!». Обработанных циничной либеральной пропагандой и не знающих ничего другого американских «реднеков» еще можно понять; для них либо «bubble», либо крушение мира — никакой веры, кроме веры в доллар и банк, они не знают. Но русским людям, носителям великой духовной культуры, особой системы ценностей, стыдно признаваться в таких архаических предрассудках и верить в «пузырь».

Если нам дадут «еще один пузырь», если мы сделаем еще один пробег по траектории монотонного процесса (модернизации), то *нам уже ничего не поможет* — даже спуститься или скатиться у нас не получится, останется только падать.

РАЗДЕЛ IV
РУССКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Глава 20

БОЛЬШОЕ ПРОСТРАНСТВО РУССКОГО МИРА

Сколько обществ – столько и миров. Семантическое поле

Общество является фундаментальной матрицей человеческого бытия. Общество формирует представление о том, что такое человек, что такое мир, что такое природа. Общество, в частности, творит науку и формирует, а затем принимает в качестве норматива научное мировоззрение. Или религиозное. Отдельный человек, индивидуум сам по себе, никогда не является автономным творцом представлений ни о самом себе, ни о своем окружении, ни о внешнем мире, ни о времени, ни о пространстве. Ни внешнего мира, ни внутреннего вне общества не существует, и именно оно распределяет и организует диспозитивы онтологии, космологии, антропологии, темпоральности или пространственности; конституирует то, что есть и как оно есть. Мир всегда социален; вне социума, упорядочивающего явления через язык, институты, верования, представления и нормативы, мира (как порядка) не существует.

Каждое общество имеет особенности и свою уникальную структуру. Общества настолько различны, что универсального критерия для их изучения не существует. То, что на первый взгляд кажется в них одинаковым, при ближайшем рассмотрении оказывается различным, а между совершенно не похожими чертами может быть установлена функциональная и семантическая связь. Сколько обществ — столько и миров.

Поэтому изучение русского общества представляет собой совершенно специфическую задачу, которую надо решать с использованием особых средств и особых концептуальных инструментов. Конечно, у русского общества есть общие черты с другими, нерусскими обществами, но есть и очень существенные особенности. Более того, то, что кажется «общим», может оказаться отнюдь не таковым. А то, что представляется уникальным, может иметь прямые аналоги в иных обществах.

Социология русского общества — это сфера *семантики*, а не синтактики (если пользоваться языком логики). Наличие формальных структур, соответствующих формальным же структурам дру-

гих обществ (синтаксис), еще ни о чем (или, точнее, почти ни о чем) не говорит. Все дело в смыслах, выявить которые в рамках каждой культуры не так просто.

Представление о русском пространстве

У каждого социума и у каждого этноса *свое представление о пространстве*.

Представление об объективном остывающем однородном вселенском пространстве Ньютона в значительной степени тоже является продуктом социального мышления, появившегося у истоков Нового времени в Западной Европе, в частности в Англии. Время, которое мы знаем как научное и якобы объективное время, и то пространство, которое возникает в рамках этого научного времени, является (географически) англосаксонским продуктом (хронологически) эпохи Нового времени. Для того чтобы приблизиться к социологии русского пространства, к пониманию пространства как социологической категории, надо отрешиться от того понимания пространства, которое мы усвоили в школе, институте, в обычной жизни.

Русское пространство — это пространство такое, каким его мыслит русское общество. Не отдельный русский человек, а все общество в целом и в течение довольно длительных периодов. Поэтому русское пространство — это то общее, что мы можем найти в понимании пространства у современных россиян, у жителей Киевской, Монгольской, Московской Руси, и то, каким оно будет у наших потомков. Это представление и можно назвать обобщенной социологической моделью русского пространства.

Большое пространство

Первое свойство русского пространства — его величина. Русское пространство — это *всегда большое, великое пространство*. Русские понимают пространство как нечто заведомо *огромное.* Далеко не все народы и не все общества так представляют себе пространство, но русские видят его именно как бескрайнее, раздольное, беспредельное, не имеющее — в пределах обозрения — конкретных границ. Эти границы еще только *надо нащупать*. Они не даны в имманентном опыте русского общества, поэтому это общество исследует свои пространственные возможности, двигаясь *от* центра, от наличествующего ощущения ядра русской открытости, *в поисках того, где все заканчивается*.

Именно с большим пространством связана социальная психология русского народа, который умудрился в течение своей истории освоить и построить гигантскую территориально страну.

Русские ищут границы и не видят их в своем ближайшем окружении. Из этого создается представление о пространстве как о чем-то *бескрайнем*. Эта бескрайность лежит в самом основании русского понимания пространства. Те, кто сначала открывают большое пространство и лишь затем формулируют о нем представление, не являются русскими. Русские заведомо мыслят пространство как *большое пространство.* Это свойство этносоциальной специфики русского народа. Для русских пространство — всегда большое. Малое пространство есть для русских нонсенс.

Бескрайность и величина

Довольно внятно о русском пространстве сказал известный публицист XIX в. Николай Иванович Надеждин в 1836 г. в журнале «Телескоп»:

> Да и что такое Европа? — Кто-то раз, шутя, говорил, что он хочет переделать географию и разделить землю не на пять, а на шесть частей — Европу, Азию, Африку, Америку, Океанию и Россию. Эта шутка для меня имеет в себе много истины. В самом деле, наше Отечество, по своей беспредельной обширности простирающееся через целые три части света, по своему физическому разнообразию заключающее в себе ледяные тундры Лапландии, знойное небо Колхиды, по разнообразию своих жителей от дикого камчадала до просвещенного чересчур князя — Григория (известное лицо в «Горе от Ума»), одетого, рассуждающего и остриженного по-английски, plus quam (больше чем) по-английски, по-европейски, наше Отечество имеет полное право быть особенною, самобытною самостоятельностью, частью Вселенной. Ему ли считать для себя честь быть примкнутым к Европе, к этой частичке земли. Которая не достанет иную из его губерний?[1]

Формула Надеждина — «*бескрайность и величина»* — может рассматриваться как классическое определение русского отношения к пространству.

Современные российские филологи А.Д. Шмелев и И.Б. Левонтина, исследуя структуру русского языка, приходят к следующему выводу:

> Тема пространственной беспредельности — один из структурообразующих элементов русской культуры[2].

---

[1] *Надеждин Н.И.* Литературная критика. Эстетика. М.: Художественная литература, 1972. С. 443.

[2] *Левонтина И.Б., Шмелев А.Д*. Родные просторы // Арутюнова Н.Д., Левонтина И.Б. (ред.). Языки пространств. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 338.

Пространственная беспредельность, оказывается, заложена *в сам язык.* Это не просто отдельные теории, взгляды славянофилов, патриотов или концепции критиков российской самобытности. Речь идет о языке.

В подтверждение этого заложенного в языке принципа приводится много примеров в замечательной книге, которая называется «Языки пространств», под редакцией Н.Д. Арутюновой и И.Б. Левонтиной, изданной в издательстве «Языки русской культуры» в 2000 г.[1] В ней на многочисленных примерах показывается, что в используемых русскими пространственных определениях заведомо заложены социологические установки, ориентированные на бескрайность, беспредельность, свободность и широту.

---

[1] См.: *Левонтина И.Б., Шмелев А.Д.* Родные просторы // Арутюнова Н.Д., Левонтина И.Б. (ред.). Языки пространств. М.: Языки русской культуры, 2000.

Глава 21

ПАРАДОКС ШИРОТЫ

Широта у русских

С русским пространством связано не просто величие и большой объем, но еще и *широта*.

Мы знаем, что такое ширина с точки зрения геометрии. Возьмем прямоугольник. Наибольшая сторона его будет называться длиной, а наименьшая — шириной. *Парадокс русского пространства заключается в том, что ширина в нем важнее, чем длина*.

Как может быть так, что ширина может быть больше, чем длина? Это — *антигеометрия*. С геометрической точки зрения длина есть то, что длиннее, больше, чем ширина. *А у русских, вопреки всякой геометрии, ширина важнее и больше, чем длина*. Это означает, что большое пространство структурируется очень специфическим образом.

Откуда такое недоверие к длине у русских? Обычно русские не называют человека «длинным», за исключением описаний иностранцев или негодяев. Когда описывают немца, например, говорят: «он был длинный или долговязый». Русские не доверяют измерению длины, потому что длина слишком навязчиво выражает четкий вектор направления, в котором необходимо двигаться. Русские предпочитают двигаться «в ширину». А движение в ширину может спокойно происходить *без определения направления.* Куда? Просто в ширину. Длина же предполагает направление, цель. К морю, например. Русские не знают, куда идти, и не хотят, может быть, идти к морю или к лесу, или к горам, и поэтому *предпочитают двигаться в ширину*. Так возникает особая русская геометрия, где ширина *больше*, чем длина. Такого не бывает с точки зрения обычной евклидовой геометрии, а у русских бывает.

Это представление о ширине или широте составляет важнейшую черту русского мировосприятия. Филологи Шмелев и Левонтина пишут об этом совершенно точно:

> *Даль* скорее одномерна, *ширь*, как и простор, во все стороны[1].

[1] *Левонтина И.Б., Шмелев А.Д.* Родные просторы. С. 340.

Простор как ценность в себе

И еще одно очень важное соображение: такое отношение к ширине, к широте предполагает *непрагматическое и неутилитарное отношение к пространству*. Русские рассматривают пространство не как способ прокорма или обустройства. Пространство их интересует в другом смысле — *как простор*.

«Простор» в русском языке, в русском обществе ассоциируется с *«раздольем»*, с *«местом для гульбы»*. Простор противоположен уюту (Gemutlichkeit по-немецки). Если взять типичные синонимы, применяемые русскими к *простору*, они всегда антиутилитарны. Русские никогда не мыслили *землю* как то, от чего можно чего-то добиться, получить, что можно сдать в аренду, из чего можно извлечь определенную материальную выгоду. Так относились к пространству, например, английские лендлорды или рачительные европейские землевладельцы. Русские видят пространство как нечто сакральное, как нечто самоценное, как ценную и бессмысленную волю, как место, где можно гулять.

Только в русском языке есть такое специфическое понятие, как «гулять». «Разгуляться», «погулять» — не только «идти без определенной цели», но и «кутить», «пить», «гусарить». Это называется «гулять». Точного соответствия этому слову нет ни в одном из языков. Например, английское «to walk» — это просто «прогуливаться», тихо, аккуратно, не спеша перебирать ногами. Гулять по-русски — это совсем другое. И связано с простором и широтой, в том числе и с широтой русской души.

Пространство, с которым имеет дело русский человек, — самодостаточное, живое и не утилитарное. Когда человек русский бредет где-нибудь по степи или по лесу или плывет по реке, сам факт его продвижения или нахождения в этой среде оправдывает то, зачем он туда попал. Это тоже признак широты. *Широта* и *ширина* — мы будем встречаться с этими свойствами везде в изучении русского пространства.

Что вознаграждает русского человека за то, что он куда-то движется? *Сам факт этого движения*. Достаточно просто двигаться, находиться на просторе или даже созерцать его, и это — достаточная плата за то, что человек делает усилие. Само пространство, простор, нечто простертое, широкое, является платой за то, что человек в нем перемещается, передвигается, находится.

Пространство для русских священно.

Гипноз территорий и событийное пространство

Русскому человеку можно платить пространством. Русского можно загипнотизировать самой картиной больших территорий.

У европейца сразу же возникнет вопрос: «Ну, и что мне с этих больших территорий? Разве они мои?» — «Нет, — ответят ему, — они народные». И вот эти большие *народные территории* на самом деле являются фундаментальной платой русскому человеку на запрос, например, о зарплате. Зарплату или земли в частную собственность он не получит, но зато — какое приволье! И русский человек заглядится, залюбуется, задумается. Это — фундаментальный момент, на котором держатся самые разнообразные социально-политические модели нашей истории. Русские люди могут получать зарплату именно простором, пространством, просто они должны его *видеть*; и оно должно быть *открытым*. В этом и состоит священный характер русского пространства.

Откуда возникает завороженность пространством у русских? Дело в том, что это пространство живое, насыщенное, оно несет в себе *событие.* Это *пространство — событийное*. Когда русский человек идет по дороге, лужа, пенек, белка, дуновение ветерка становятся *событиями его внутренней жизни*, мерно, методично, мягко заколдовывающими его внутренние запросы и составляющими почти невыразимые, неописуемые узоры на ткани его глубинно трепещущей души. Сам он и не сможет рассказать об этом, когда придет (куда-то). «Ну, что ты видел, Егор?» — «Все видел, все там хорошо». Но «Егор» после прохода по лесу, вокруг избы или бани обнаружил огромное количество малых и великих, но одинаково важных вещей — облака, журчание воды в речке, кота, озабоченных кур, лесок в отдалении, сук неизвестного предназначения, которые переполнят его мир, создадут ощущение идейной заполненности его пространства. Он возвращается с полным чувством, что духовный голод он утолил, хотя та форма пространственного знания, которую он получил, едва ли однозначно дешифруется в рамках рационального подхода.

Именно поэтому русское пространство большей частью не возделано, в нем не хватает дорог. Это пространство сырое. Сырое потому, что оно *живое*. Если относиться к пространству, как относятся к нему в Европе, то пространство становится пустым, недостаточным самим по себе, требующим заполнения, и люди начинают его возделывать, обрабатывать, украшать, отмывать, как немцы тротуары перед своими домиками. Самого пространства европейцу недостаточно, ему необходимо его украсить. Европа представляет собой не территорию лесов, а территорию садов.

Россия же — это территория именно лесов. Русские почти не знают, что такое парк. Это очень позднее явление. Русские знают, что такое лес. Лес бывает редким или частым, темным или светлым. Но парк как искусственное возделывание предполагаемого пустого пространства, как нечто засаженное, засеянное есть нерусское понятие.

Садовник тоже нерусская профессия. У русских никогда не было садовников. В России все *само росло*. А когда все само собой вырастает, создается ощущение некоторой неряшливости, это неряшливость жизни.

Точно так же и с русскими дорогами. Они сами собой прокладываются, по ним невозможно ездить, потому что они существуют по факту, а не специально. Они — часть пространства и вписаны в него тонко, но неопределенно. Поэтому каждое путешествие по русской дороге — это не просто преодоление абстрактного расстояния, но приключение. Завязнет или не завязнет колесо у телеги? Это чрезвычайно интересно, это создает драму. Путешествие по русскому простору драматично само по себе.

Иерархизированное пространство религии и мифа

Мы знаем, что традиционное представление о пространстве — особенно это наглядно в религиозных и в архаических обществах — состоит из трех частей: *горизонталь и два направления вертикали — вверх и вниз*. *Трехчастное пространство традиции* включает в себя *средний мир*, *высший мир*. Так устроен космос в большинстве религиозных моделей, в архаических и мифологических представлениях.

В центре, посередине всего находится мир людей, или земное пространство.

Сверху — небесный мир, в котором обитает Бог, ангелы, облака, духи.

Внизу — тартар, ад, там горит огонь, водятся черти, которые жарят грешников, или темные духи (например, Эрликхан у тюрок).

Среднее пространство является иерархизированным, т. е. жестко подчиненным вертикали. Небо рассматривается как благое и доброе; ад, подземный мир — как страшное и злое.

Особенно священной в этом пространстве является ось сакральности, которая вертикальна. А вот ось горизонтальности рассматривается как нечто профанное, привычное, ординарное.

Яркую иллюстрацию этого мы встречаем в скандинавской мифологии, где Митгард — дословно «срединная земля», Асгард — город богов, асов и ванов и Йотунхейм — мир великанов, подземных демонов, трикстера Локи, богини ада Хель, драконов и змеев.

С точки зрения традиции пространство, которое находится посередине, является пространством не сакральным, профанным, духовно обескровленным, потому что основная сакральная энергетика распространяется *по вертикали*. Поэтому всегда у народов возникает стремление организовать пространство по вертикали: построить высокие замки, зиккураты, пирамиды, возвести город

на холме, где снизу будет вход в ад, а сверху будут витать ангелы и располагаться небесный рай. В иудейской традиции считается, что все три измерения сходятся в Иерусалиме: под ним — ад, над ним — рай, а сам он размещен на духовной оси мира, вокруг которой размещается плоскость земного пространства. Чем дальше от Иерусалима, тем более профанным является пространство. Сам же он сакрален именно потому, что находится на вертикальной оси, соединяющей Небо и шеол, подземный мир, ад.

Вертикальная горизонталь

Вертикальная организация пространства, конечно, встречается и в русском фольклоре, русском эпосе и русской религии. Но она не определяет специфику отношения русских к пространству. Это в высшей степени важное обстоятельство.

Русское пространство становится столь насыщенным в ширину именно потому, что у русских существует *другая вертикаль*. Эта вертикаль не прямая. Эта вертикаль — заваленная, покосившаяся либо просто *упавшая в широту простора*. На самом деле у русских в пространственном представлении доминирует *вертикальная горизонталь*.

Мы говорили выше, что в русском пространстве ширина, которая должна быть, по определению, меньше, чем длина, парадоксально становится *больше* длины. Точно так же *парадоксально* русская вертикаль оказывается *заваленной*. Поэтому символом русского пространства может служить покосившийся телеграфный столб или заваленный набок забор.

Конечно, из русского пространства вертикаль изгнана не полностью. Но русская вертикаль покосилась и тяготеет к тому, чтобы завалиться, рухнуть и *слиться с горизонталью*.

Что из этого следует? Это приводит к чрезвычайному насыщению горизонтали как плоскости в трехмерном измерении. Это очень близко к физике Мандельброта, к теории фракталов, когда утверждается, что в природе существует не два или три измерения, а гораздо больше. Простор, плоскость, горизонталь на Руси *трехмерны*. Как широта включает в себя все остальные измерения, так простор включает в себя и вертикаль, и горизонталь. Поэтому это не обычная горизонталь, а волшебная.

Глава 22

ПРОСТРАНСТВО И ХАОС

Пространственность русской души. Две бездны

Русская горизонталь на самом деле *голографически* несет в себе вертикаль. Поэтому в русском пространстве соприсутствуют Бог и дьявол. И Бог, и дьявол находятся не где-то там, далеко на вертикали, а прямо здесь, *на горизонтали*. Шествуя по русской земле, русский человек может встретить Бога. Но скорее всего, конечно, он встретит черта. Поэтому Достоевский и говорит, что человек — это *место* встречи дьявольского и божественного, пространство для манифестации высших духовных начал. «Тут дьявол с богом борется, а *поле* (курсив наш. — *А. Д.*) битвы — сердца людей», — пишет Достоевский в «Братьях Карамазовых»[1]. Обратите внимание: поле — это *место*, пространственная категория. Битва идет не *за* сердце, а *в* сердце (языковая пространственная метафора) — там, в широте русского пространства как пространстве развернутого русского сердца происходит битва Бога с дьяволом.

Можно предположить, что человек как антропологическая инстанция у нас становится явлением пространственным. Это подчеркнуто особенно в лексике героев Достоевского, где события внутреннего мира описываются не в субъектно-предикатных формулах («он засмеялся», «Мария Ивановна захотела», «Петр загрустил»), а в безличных («и вошло в меня веселье», «что-то в вас много гнева, Михаил Михайлович», — говорят между собой персонажи Достоевского[2]). Душа человека рассматривается как *пространственное явление*, как «широкое место», которое является полной гомологией русского пространства и в котором разворачиваются события внутреннего мира.

Русская душа пространственна по определению и, так же как заваленная ось, как обрушенная на горизонталь вертикаль, несет в себе парадоксы. Эти парадоксы прекрасно описаны в «Братьях Карамазовых». Здесь можно привести цитату из речи прокурора о Карамазовых.

---

[1] См.: *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2009. С. 130.

[2] См.: *Арутюнова Н.Д.* Два эскиза к «геометрии» Достоевского // Арутюнова Н.Д., Левонтина И.Б. (ред.). Языки пространств. С. 360—370.

> Обыкновенно в жизни бывает так, что при двух противоположностях правду надо искать посередине; в настоящем случае это буквально не так. Вероятнее всего, в первом случае он (Митя Карамазов. — *А. Д.*) был искренне благороден, а во втором случае также искренне низок. Почему? А вот именно потому, что мы натуры широкие, карамазовские. Я ведь к тому и веду, способные вмещать всевозможные противоположности, и разом созерцать обе бездны. Бездну над нами, бездну высших идеалов, и бездну под нами, бездну самого низшего и зловонного падения. Вспомните блестящую мысль, высказанную давеча молодым наблюдателем, глубоко и близко созерцавшим всю семью Карамазовых, господином Ракитиным. Ощущение низости падения так же необходимо этим разнузданным, безудержным натурам, как и ощущение высшего благородства. И это правда. Именно им нужна эта неестественная смесь постоянно и беспрерывно. Две бездны, две бездны, господа, и в один и тот же момент. Без этого мы несчастны и не удовлетворены. Существование наше неполно. *Мы широки, широки как вся наша матушка Россия, мы все вместим и со всем уживемся* (курсив наш. — *А. Д.*)[1].

Вот пример из нашего классика, который описывает глубинную сущность русского представления о пространстве. «Две бездны» — «один и тот же момент», можно было бы сказать — «в одном и том же месте», в «русской душе», в ее плоскости. Под «двумя безднами» — образ взят из Псалтыри «Бездна бездну призывает голосом водопадов Твоих»[2] — понимают обычно Небо и ад, два экстремума сакральной географии по вертикали. В классической версии этой географии они разделены. В русском пространстве, в русской натуре они слиты.

Иконопись и отсутствие скульптур

Итак, русская душа и широкий русский простор являются гомологичными явлениями. Здесь можно обратить внимание на предпочтение двухмерности, которое связано с этой широтой. С этим связаны даже определенные эстетические предпочтения. Это проявляется в русской иконописи как двухмерное изображение без перспективы и теней. Этот канон был заимствован из Византии, но на Руси органично и глубоко вошел в эстетику русской культуры. Такое двухмерное изображение сохранялось как обязательное вплоть до XVII в. и считалось каноническим вплоть до раскола. После этого получило распространение т. н. «фряжское» (немецкое) письмо с перспективой и элементами профанной портретной живописи европейского стиля.

[1] *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. С. 819.

[2] Псалтырь 41, 8.

Староверы до сих пор признают только традиционные иконы с двухмерным изображением. Это идея священной плоскости, плоской трехмерности, которая не искусственно дополняется трехмерным измерением в виде теней, создавая оптическую иллюзию, но где трехмерность заложена в самой двухмерности и должна быть оттуда извлечена духовной концентрацией сознания молящегося на иконописном сюжете. Русский философ Евгений Трубецкой удачно назвал иконопись «умозрением в красках»[1].

По этой же причине в традиционном русском искусстве практически отсутствуют скульптурные изображения. Поэтому большинство наших скульпторов этнически не русские. Скульптура пришла в Россию вместе с Петром и является типичным признаком археомодерна.

Русские мыслят плоскостью. Русское искусство плоскостное и не отбрасывающее тени. Это искусство широкое. Поэтому традиционная классическая двухмерная иконопись и отсутствие в нашей архитектуре рельефных изображений до определенного момента, до знакомства с западной культурой, до XVIII в., до Петровских реформ является константой русского восприятия пространства.

«Широкость или просто подлость»?

Теперь давайте задумаемся о том, как называется в мифологии то состояние, когда в чем-то недостает вертикальной упорядоченности? Какой термин можно применить? Если, например, мы берем высшее, как говорил прокурор у Достоевского, и смешиваем его с низшим, да так, чтобы ничего не упустить из виду, чтобы не забыть *все перемешать*.

С моральной точки зрения такое перемешивание граничит с таким негативным свойством, как подлость. Иногда напрашивается вопрос: а не есть ли широкость русского человека просто подлость? «Широкость ли это в русском человеке, которая его далеко поведет, или просто подлость — вот вопрос!» Этим вопросом задается один из персонажей «Подростка» Достоевского[2].

На самом деле, идея «широкости» и проекции вертикали на горизонталь достаточно парадоксальна, трудна и даже двусмысленна. Конечно, хорошо, когда речь идет об обожении человека, о Святой Руси, о том, что, идя по русским просторам, человек может встретить Бога, Пресвятую Богородицу, угодников Божиих или группу

[1] *Трубецкой Е.Н.* Умозрение в красках. Этюды по русской иконописи // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.

[2] *Достоевский Ф.М.* Подросток // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 15 т. Т. 6. Л.: Наука, 1991.

ангелов. Но ведь это редкий исключительный опыт, доступный не всем и каждому, а святым и подвижникам — людям, чистым сердцем. Чаще всего встретишь просто других людей на своем пути, а то и кого пострашнее... Но без этих других людей, и без *других* в широком смысле этого слова, русский человек не может так же, как без Бога. Если предоставить русского ему самому, совершенно отдельно от других, то он скажет: «Нет, не пойдет! Мне не надо самого себя, мне нужно, чтобы были все». Но и Бога одного только он не хочет, русскому нужно все вообще, «обе бездны», а значит, ему (для чего-то) нужны и эти подозрительные «другие»...

Введение хаоса. Потенциальность и энергии

Как же называется состояние, в котором иерархические аспекты, противоположные друг другу, существуют в неупорядоченном виде? Разумеется, *хаос*, это очень точное название.

Свой роман «Подросток» Достоевский хотел первоначально назвать «Беспорядок». Можно научным образом назвать то же самое «хаосом»[1]. Хаос — состояние, где *сосуществуют* возможности, которые в состоянии порядка *исключают* друг друга. Это и есть беспорядок. Но хаос не просто *бес*-порядок, это еще и *пред*-порядок. Хаос жив, живуч, энергичен; он содержит в себе порядок как нечто включенное в него самого, тогда как порядок не содержит в себе хаоса, выносит его за пределы, противопоставляет себе, исключает его. Поэтому от порядка иногда веет смертью и стылостью.

Русское пространство — пространство хаотическое в философском значении слова. Здесь потенциальные жизненные энергии света и тьмы, чести и подлости, подвига и предательства сосуществуют друг с другом, не противореча друг другу. Они находятся в состоянии возможности и в таком смысле актуализоваться не могут, потому что, как только что-то из них, например благое или злое, начнет актуализовываться и становиться реальностью, возникнет упорядочивающая вертикаль и, значит, нечто подобное европейской культуре и, соответственно, европейской социологии пространства. Русское же пространство именно *хаотично*.

Из этого можно сделать вывод о том, что наша широта обоснована хаосом как местом средоточения потенциального, как хранилищем гигантских жизненных энергий. Именно из этих жизненных энергий, если говорить о творении порядка из хаоса, и создается в ходе космогенеза светлое начало, которое вырывается вверх, и тем-

---

[1] С философской точки зрения эта тема более подробно развита в кн.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

ное начало, которое отправляется вниз. И если бы не было структуры изначального хаоса или того, что называется «tohu va bohu» на иврите в первых словах Библии («земля была безвидна и пуста»[1]), то не было бы ни вертикали, ни энергий, которые затем создают порядок.

Энергии, участвующие в устройстве порядка, — это *энергии хаоса*. Они укрощаются порядком. Сам же порядок довольно холоден и пуст и не имеет внутренней жизни. Порядок оперирует с великими силами и их выстраивает, но сам он не сила. Это очень важно. Это особый элемент, который лишь организует то, что заложено в хаосе, а жизнь — то, что организуется и превращается позже в порядок, — берется из хаоса. Отсюда представление о потенциальности русского пространства. Русское пространство есть пространство возможного, а не актуального.

Русские философы часто задумывались о миссии России. И самые проницательные из них понимали, что миссия России состоит в том, *чтобы не иметь никакой миссии*. В этом вновь проявляется наше презрение к долготе. Не иметь никакой миссии, ничего членораздельно не высказывать, но одновременно все иметь в виду, в потенции на все намекать, ничего не уточняя, ко всему относиться и тут же ускользать, когда потребуется определенность, — это и есть миссия нашего пространства. Таков хаос: он содержит в себе *все* одновременно. И все в нем предельно энергично, живо и узнаваемо, но *ускользающе* — как только возникает намерение нечто выделить, понятийно определить, то оказывается, что данное нечто уже перетекло в совершенно иное.

Русское пространство — это пространство хаоса. И в том, что Ф.М. Достоевский хотел назвать свой роман «Беспорядок», есть фундаментальный смысл.

Всевключающее пространство

Повторим самое существенное: хаос предшествует порядку и представляет собой нечто самодостаточное. Он не исключает порядка, он, наоборот, включает его в себя. А вот порядок исключает хаос.

Хаос — понятие инклюзивное. Он вбирает в себя все, в том числе порядок и социальный порядок. А порядок эксклюзивен. Он исключает из себя в первую очередь сам хаос.

Инклюзивность социального пространства, его внутренней матрицы, т. е. возможность включить в себя и порядок тоже, является особым свойством именно *предпорядка*.

Можно сказать, что у хаоса и порядка разные боги. «Бог» хаоса — это Сатурн, Кронос, бог времени, вечного возвращения, цик-

[1] Библия. Первая Книга Моисеева. Бытие 1, 2.

ла. «Бог» порядка — это Юпитер, Зевс, бог молний. Молния сингулярна, одноразова, вертикальна. Время, как его понимали древние (Кронос, Сатурн), движется всегда по замкнутому кругу.

Русская широта — великая, направленная в разные стороны и всегда именно плоская — составляет базовую структуру социологии русского пространства. Это наша *основа*. Это основной контент нашего представления о пространстве, который лежит глубже и фундаментальнее всего. Широта, огромность, бескрайность и хаотичность пространства, одновременно сакральность этого пространства и его самодостаточность — самые существенные характеристики русского понимания пространства.

Русское пространство является всевключающим по определению. Поэтому оно столь велико в действительности — потенциально же оно бесконечно и вообще не имеет границ.

Народ текущих рек. Сон реки

Хаос как предпорядок — это первый и самый базовый, фундаментальный план русского представления о пространстве. Он был свойственен русским людям задолго до создания государственности.

Если мы обратим внимание, как жили славяне первых веков своего появления в истории (V—VIII вв.), мы увидим, что это был народ не столько леса (как финно-угры) или степи (как аланы или тюрки), сколько *народ реки*.

Древние славяне были прежде всего речными путешественниками, *народом текущих* рек. Речные славяне были как вода, но вода *живая*, которую можно пить, в отличие от соленой воды морей, которая считается водой *мертвых*. Поэтому пресные источники вод, озера и реки, в древней мифологии в целом рассматривались как вода жизни. А соленые океаны и моря считались, наоборот, вместилищем темного мертвого начала. Поэтому две воды, о которых иногда идет речь в сказках, хотя они имеют многообразные толкования, вполне могут интерпретироваться как речная и морская вода. Морская вода — вода мертвая, речная — вода жизненная, живая.

Речной хаос, связанный с русалками, летними Купальскими праздниками, символизмом воды, встречается явно еще *до начала русской государственности* как славянское начало, славянский исток.

Этот речной хаос составляет, быть может, самое глубинное и древнее измерение в русском коллективном бессознательном. Русский символизм реки — священной реки (Дуная, Днепра, Дона, Волги и т. д.) — лежит в основе географии русских сновидений. Сон реки — самый древний русский сон.

Глава 23

ПРОСТРАНСТВО И РУССКИЙ БОГАТЫРСКИЙ ПОРЯДОК

Пространственный пакт народа с державой

В киевской государственности также воплощается русское отношение к пространству как к широте пространства. Этот фактор явно оказался чрезвычайно важным бессознательным компонентом, помогавшим киевским князьям строить гигантское государство. Начиная с Олега, Игоря и Святослава, восточные славяне принялись создавать мощную государственность, включающую в свою орбиту большое число новых земель. Это очень важный момент: *народное представление о широте вошло в резонанс с практическими державными задачами княжеской власти*. Результатом стал *пространственный пакт* народа с государством. Государство расширяло границы, а народ, носящий в душе беспредельность, этому со своей стороны способствовал (легитимизировал морально и осуществлял физически).

Тяга к большому пространству действовала с разной степенью интенсивности. В сочетании с державостроительным принципом, когда во главе государства стояли активные великие князья, цари или иные руководители (генеральные секретари, президенты), она выливалась в мобилизационный и организационный принцип, позволивший Святославу создать гигантское политическое образование, включавшее обширные территории от Северного Кавказа до Дуная, Ивану Грозному взять Казань и Астрахань, освоить Сибирь, Алексею Михайловичу присоединить Украину и часть Беларуси, Петру овладеть выходом к Балтике и Черному морю, Екатерине разделить Польшу и завоевать Крым, Сталину создать мировую геополитическую систему, включающую зоны советского влияния на всех континентах.

Русские люди расширялись. Они не столько завоевывали, покоряли новые земли, сколько на них просачивались, вплетались, проникали. Русские люди гуляли, двигались, текли, как вода, в разных направлениях, пока не упирались в естественные границы. На севере и на востоке это были океаны, соленая вода, а внизу, на юге — горы. Лишь на западе мы сталкивались с каким-то иным, особым представлением о пространстве и социуме. Там мы с ним и би-

лись. А все, что располагалось к востоку, рассматривалось нами приблизительно как то, сквозь что мы плывем.

Этот момент хаотического понимания пространства свойственен в полной мере и современному российскому обществу и составляет его бессознательную основу. Наше социальное пространство — хаотическое и безграничное, не понимающее точных границ ни цивилизаций, ни различения хорошего и плохого, двоящееся, парадоксальное «гераклитовское» пространство, где действуют только парадоксы. Оно в значительной степени формирует и наши нынешние социальные представления. Наш социум тоже в глубине своей хаотичен и зиждется на базе той же народной геометрии, где широта — это все, а длина — ничто.

Егорий Хоробрый, русский демиург

Если рассмотреть такое пространство — священное и чрезвычайно живое, насыщенное, вибрирующее, энергетическое, — ясно, что государственное начало (вне пространственного пакта) жестко построить на нем невозможно: оно просто растечется. Река — это хорошо, но надо иметь и что-то попрочнее. И здесь в русской истории возникает *второй уровень пространства — демиургически организованное пространство.* Если мы скажем, что русское пространство — это только хаос, мы откроем лишь половину истины. Да, это хаос, *но не только хаос*. Есть еще нечто, что представляет собой порядок.

В качестве упорядочивающего начала, как правило, в русском фольклоре выступает Егорий Хоробрый или Храбрый. Согласно легендам и духовным стихам, он расчистил и организовал наше пространство. Вот как описываются его парадигмальные действия:

Наезжал Егорий на леса дремучие,
леса с лесами совивалися,
ветви по земле растилалися[1].

Здесь все вверх ногами. Ветви лесов ползают по земле, леса с лесами сливаются. Мы видим нарушенный порядок роста деревьев — возможно, это отголосок мифологических представлений об особых деревьях, чьи корни уходят в небо, а ветви — вглубь земли.

Не пройтить Егорию, не проехати.
Святой Егорий глаголует:
Вы лесы, лесы дремучие!
Станьте и расшатнитесе,

[1] Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI – XIX вв. М.: Московский рабочий, 1991. С. 56.

Расшатнитеся, раскачнитеся,
Порублю из вас церкви соборные,
Соборные да богомольные!
В вас будет служба Господняя.
Заroститеся вы, леса,
По всей земле светлорусской,
По крутым горам по высокиим! —
По Божьему все повелению,
По Егорьеву все молению
Разрослись леса по всей земле,
По всей земле светлорусской,
По крутым горам по высокиим;
Растут леса, где им Господь повелел[1].

Здесь мы видим демиургическую деятельность по упорядочиванию роста деревьев и, шире, ортогонализацию жизненных энергий в структуре упорядочивающего начала.

Еще Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Бусурманскую веру побеждаючи,
Наезжал Егорий на реки быстрые,
На быстрые, на текучие,
Нельзя Егорью проехати,
Нельзя святому подумати[2].

Здесь Егорий сталкивается с «*речным хаосом*», о котором мы говорили выше как об изменчивой подвижной географии древнеславянского бессознательного. Он наводит *порядок* и тут.

Ой вы еси, реки быстрые,
Реки быстрые, текучие!
Протеките вы, реки, по всей земли,
По всей земли святорусскией,
По крутым горам по высокиим,
По темным лесам, по дремучиим;
Теките вы, реки, где вам Господь повелел!
По Божьему велению,
По Егориеву молению
Протекли реки, где им Господь повелел[3].

Далее следует пассаж о столкновении с горами, которые, согласно духовным стихам, ранее были беспорядочно разбросаны по всей русской земле.

Святой Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,

[1] Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. С. 56.
[2] Там же. С. 57.
[3] Там же.

Наезжал на горы на толкучие:
Гора с горой столконулася —
Ни пройдтить Егорью, ни проехати.
Егорий святой проглаголывал:
Вы горы, горы толкучие!
Станьте вы, горы, по-старому.
Поставлю на вас церковь соборную,
В вас будет служба Господняя![1]

В других версиях этого стиха Егорий расставляет горы по окраине русской земли. Сама эта земля — круглая и плоская, ровная. Лишь в центре ее и на периферии присутствует возвышенность: в центре — стольный град на семи холмах, на периферии — завалы гигантских камней, смещенных туда упорядочивающей активностью Егория.

Святой Егорий проезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Наезжал Егорий на стадо звериное,
На серых волков на рыскучиих.
И пастят стадо три пастыря,
Три пастыря да три девицы,
Егорьевы родные сестрицы.
На них тела, яко еловая кора,
Влас на них, как ковыл-трава, —
Ни пройдтить Егорью, ни проехати.
Егорий святой проглаголывал:
Вы волки, волки рыскучие!
Разойдитеся, разбредитеся,
По два, по три, по единому —
По глухим степям, по темным лесам.
А ходите вы повременно,
Пейте вы, ешьте поведенное
От свята Егория благословления! —
По Божьему все повелению,
По Егориеву молению
Разбегалися звери по всей земли,
По всей земли светлорусскией.
Они пьют, едят поведенное,
Поведенное, благословленное
От Егория Храброго[2].

Этот фрагмент, посвящен упорядочиванию жизни животных, которые в соответствии с логикой древних мифов приходились «родственниками» людям («Егорьевы три сестрицы»). Этот сюжет прочно утвердился через приписывания святому Егорию функции «покровителя волков».

---

[1] Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. С. 57.

[2] Там же. С. 57—58.

Еще же Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Бусурманскую веру побеждаючи,
Наезжал Егорий на стадо на змеиное —
Ни пройдтить Егорью, ни проехати.
Егорий святой проглаголывал:
Ой вы, гой еси, змеи огненные!
Рассыпьтесь, змеи, по сырой земле
В мелкие дробные череньицы.
Пейте и ешьте из сырой земли![1]

Здесь важно указать на соответствия змей со стихией огня, откуда сюжеты о саламандрах и такой персонаж славянского (сербского, в частности) фольклора, как «огненный змей». Егорий также считался покровителем змей.

Святой Егорий поезжаючи,
Святую веру утверждаючи,
Приезжал Егорий
К тому ко городу Киеву.
На тех вратах на Херсонскиих
Сидит Черногар-птица,
Держит в когтях Осетра-рыбу —
Святому Егорью не проехать будет[2].

Сочетание птицы и рыбы в одной фигуре в мифологии соответствует «двум безднам» или двум полярным измерениям космической вертикали. Киев здесь выступает как центр русской земли (аналог Иерусалима в иудейской традиции), поэтому Черногар-птица сидит именно на киевских вратах. Здесь Егорий видит слишком тесное сочетание верха и низа, неба и земли (воды). Это явный признак хаоса, который мешает Егорию двигаться дальше в его демиургической деятельности («Святому Егорью не проехать будет»).

Святой Егорий глаголует:
Ох ты, Черногар-птица!
Возвейся под небеса,
Полети на океан-море.
Ты и пей и ешь в океан-море,
И детей производи на океан-море! —
По Божьему повелению,
По Егорьеву молению
Подымалась Черногар-птица под небеса,
Полетела она на океан-море;
Она пьет и ест в океан-море
И детей выводит на океан-море[3].

---

[1] Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI – XIX вв. С. 58.

[2] Там же. С. 58 – 59.

[3] Там же. С. 59.

Отправив Черногар-птицу в открытое пространство мирового океана, Егорий разводит небесное и водное по разные стороны, создавая условия для упорядоченного существования «среднего пространства» (русского «Митгарда»).

В другом духовном стихе рассказывается о том, как наезжает святой Егорий на землю русскую и как пред ним являются:

леса темные, дремучие,
горы высокие и холмы широкие,
моря глубокие и реки широкие,
звери лютые и рогатые,
стадо змеиное, лютое[1].

Несмотря на это противостояние, хочет Егорий Храбрый «ту-то проехати, ту-то проторите»[2]. Для этого «возговорил он слово вещее»[3], и вдруг:

по Божьему всевеленью,
по Егорьеву моленью,
по всей земли светлорусской
разрастаются леса темные,
раскидаются леса дремучие,
рассыпаются горы высокие,
становятся холмы широкие,
текут моря глубокие,
бегут реки широкие,
заселяются звери могучие,
плодятся звери рогатые;
они пьют-едят повеленное,
от Егорья Храброго заповеданное[4].

Порядок и героизм. Богатыри и нарты

Таким образом, святой Егорий из хаотического состояния Руси создает *порядок*, несущий в себе специфику природной широты. Пространство, которое создает Егорий, — это узнаваемое пространство Среднерусской возвышенности, устроенное как широкий круг, границами которого являются горы и моря. Широкий круг граничит с тем, что для русского человека не является привычным местом обитания и представляется чем-то вроде «ада».

Русский человек не принимает гор, в которых его нормальное существование прекращается, не принимает он и моря. Горные и

[1] Цит. по: *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.: АСТ, 1997. С. 101.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Там же.

морские пространства представляют собой конец русского круга, а то, что находится на его периферии, представляется отголоском древнего хаоса, разогнанного Егорием Храбрым.

Здесь речь идет об упорядочивающем начале, об образе создания русской государственности. Упорядочивающие демиургические функции, функции порядка исторически берет на себя русская государственность. Егорий Храбрый в народных легендах, в «Голубиной книге» предстает как символ русской православной государственности, как великий святой, приехавший на Русь и организовавший ее.

Демиургический организатор пространства, воплощенный в данном стихе в образе Егория Хороброго, имеет множество параллелей с эпосами разных народов, например, из наиболее близких к нам — с осетинским эпосом нартов, где главным персонажем является Уастырджи, «святой Георгий», выполняющий демиургические функции по отношению к осетинскому народу. И точно так же, как и в осетинском эпосе, речь идет о богатырях.

Егорий описывается как былинный богатырь. Другие былинные богатыри также осуществляют операции по упорядочению хаоса, побеждают дракона — хранителя изначального хаоса, разрежают леса, отодвигают горы, отправляют моря на далекую периферию, придают правильные траектории движения диким зверям. (Считается, как мы уже сказали, что святой Егорий — покровитель волков и змей.)

В то же время он считается и покровителем невест, ему в Егорьев (Юрьев) день девки на Руси пели особые невестные песни. Почти такие же функции Уастырджи выполняет в нартском осетинском эпосе.

Любопытно, что нартский эпос построен сплошь и рядом на героических действиях. Нарты — это древние высоченные богатыри, которые занимались организацией, упорядочением космоса, до этого населенного великанами. Приход нартов означал создание осетинско-аланского упорядоченного мира. К нему возводили свои истоки и цари Аланского царства.

Полную аналогию мы находим в русских духовных стихах. Те же самые героические подвиги, те же самые символические обряды, которые связываются с Егорием Хоробрым. Одновременно он считается покровителем землепашцев — тех, кто превращают буйную природную землю в пашню, т. е. в культурно возделанную почву. Имя «Георгий» по-гречески означает «обрабатывающий землю» («γη», «γαια» по-гречески «земля»; «εργον» — «действие», «работа»; слово «Георгий» можно перевести с греческого как «земледелец», т. е. «землю делающий», «созидающий», «упорядочивающий»).

В русской истории с осетинами (аланами, асами) мы сталкиваемся очень рано. Многие историки считают, что первая русская

государственность возникла еще до Киевской Руси в Тмутараканском царстве (современная Тамань), где этнополитической элитой, судя по всему, были роксаланы, «красные аланы», прямые потомки сарматов и создатели того самого нартского эпоса. Славяне-анты, наиболее древнее известное нам славянское племя, скорее всего, составляли основу населения Тмутараканского княжества еще и в X—XI вв. По версии Л.Н. Гумилева (которую разделяет также историк Г.В. Вернадский), слово «русский» произошло как раз от «роксаланов», «красных аланов». А варяжские дружины заимствовали это алано-славянское название несколько позже.

В целом же это богатырское упорядочивающее начало — будь оно аланским, варяжским или собственно славянским (что, впрочем, маловероятно) — вполне может быть соотнесено с фигурой героя-демиурга, воплощенного в образе Егория Храброго, параллели которого можно найти в почитаемых святых, русских богатырях и персонажах нартского героического эпоса.

В любом случае, в зоне русского космоса существует и этот упорядочивающий «второй» этаж, который в определенной мере противостоит древнему хаосу. Если мы будем считать, что русские — это только чистый хаос, мы не поймем логику нашей истории. У нас еще есть государство со своей географией, своей структурой, своим представлением о пространстве. И на сей раз это иное пространство, созданное богатырской волей, центр — центр, периферия — периферия, в отличие от глубинного русского народного хаоса, где центр везде, а периферия нигде.

Пространственный компромисс

На самом глубоком уровне русское пространство — это хаотическое, речное, текущее пространство, а на втором — державном — уровне это пространство упорядочено. Но при этом и в том, и в другом случае доминирует понятие широты. Даже отстроенное, иерархизированное пространство описывается как *центр* и *периферия*, а не как *верх* и *низ*. С этим связана, в частности, классическая архитектура русских городов. Князь Николай Сергеевич Трубецкой, основатель евразийского движения, подчеркивал эту разницу в архитектуре русских и европейских городов[1].

Русское сознание представляло князя или царя стоящим в *центре круга*, в центре земли русской, в престольном, «стольном» граде (где находился его стол, т. е. престол), стоящим в окружении всего остального русского народа. Царь стоял в центре, а народ — на

[1] См.: *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.

периферии. Но народ находился *на одной и той же плоскости с царем*. Поэтому само представление о порядке, который устанавливал «святой Егорий», предполагало, что государственность и княжеская власть не преодолевали окончательно широту структуры русского хаотического пространства. Это была очень специфическая организация власти. Власть была центром, смыслом, главной точкой, но она находилась *на той же самой плоскости*. И поэтому структура русских городов отлична от структуры любого европейского города, начиная с городов Прибалтики.

Европейский город был построен по принципу: сверху — замок, в котором жили нобли, дворяне, феодалы, а внизу — все остальные. В Праге отчетливо видно два города: старый и новый. Подчас их соединяла одна маленькая улочка или перекидной мост, который знать в случае опасности разводила, оставляя население на произвол противнику, приходившему извне — например, из другого близлежащего замка. Европа и некоторые территории Ближнего Востока — это территории замков.

На Руси никогда никаких замков не было. С точки зрения социальной структуры русского общества *отсутствие замков* так же важно, как и отсутствие *скульптур*.

Конечно, в русском пространстве были и холмы, но холмы не сильно отличающиеся от остальной поверхности, холмы как незначительное нарушение плоскости — не как скала или вертикаль, а как волна, как движущаяся, волнующаяся рябь или зыбь на священном русском земном круге.

Русская иконно-плоскостная, просторно-широтная социальная матрица предопределила в значительной степени представление и о порядке. Он явился результатом сочетания живого хаотического понимания нашего пространства с требованиями его упорядочивания в интересах защиты и укрепления, а также для обеспечения свободы от внешних противников. Защищать земли без границ и укреплений невозможно. Это требовало упорядочивания территорий. На этом строился компромисс народа и древнерусской воинской элиты.

Таким образом, система русского порядка, или второй уровень организации пространства, а также демиургическая, структурообразующая линия российской государственности, никогда на Руси целиком не отрывалась от корней хаоса.

Отсюда, например, дороги в современной России в таком же состоянии, как и в Киевской Руси, и намного хуже, чем в Руси монгольской. Говорят, что во времена монгольской Руси у нас были действительно отличные дороги: ямское сообщение позволяло добираться до Сарай-Бату в течение нескольких дней. Сегодня письмо из Москвы в Новосибирск идет гораздо дольше, чем ехал баскак с данью в Орду в XIII в.

Иерархия русских пространств

Пользуясь формализацией нашей социологической дроби, рассматривавшейся нами ранее, мы можем предложить наглядную схему соотношения двух пониманий пространства, которые мы только что рассмотрели.

Героическое пространство (держава, центр /периферия, порядок)

Народное пространство (речной хаос, событийное пространство, жизнь)

Схема 19. Иерархия русских пространств

Отношения между собой числителя и знаменателя не простые. Как мы уже видели, между ними есть и солидарность и оппозиция, и гармония и противоречия. Народ хаотизирует пространство, т. к. живет им. Держава упорядочивает, рационализирует его, т. е. использует его, а значит, так или иначе фиксирует, «замораживает», делает жестким (границы, структуры территориального управления, бюрократия, централизация и т. д.) и в каком-то смысле «умерщвляет». Когда пространство становится «территорией», оно «умирает», из качественного становится количественным, из полного — пустым или заполненным всяким бюрократическим хламом (например, населением, или электоратом). Но оппозиция между народом и государством — предельный случай, и в русской истории, по крайней мере до конца XVII в., она не давала о себе знать в полном масштабе. Также предельным случаем является полная солидарность народа и власти, что случается обычно в годы тяжелых испытаний, войн, стихийных бедствий.

Пользуясь этой формулой, мы можем уточнять соотношение пространства народного и пространства державного на каждом конкретном этапе русской истории. Однако такой доскональный анализ еще только предстоит осуществить.

Глава 24

РУССКОЕ БЕГСТВО

Русская миграция

Специфика русской миграции и отношение российского общества к миграционным процессам тоже связаны с русским кругом. Миграция на протяжении всей нашей истории была двойственной. Не все народы и не все культуры отличаются такой четкой структурой миграции. В миграциях русских отчетливы два вектора: *из деревень в города и от центра к периферии.*

Первый вектор — миграция центростремительная. Она означает, что русские тяготели к городам. Это вполне понятно, и большинство обществ так и организовано: миграционные потоки направлены от сельской местности к городам и мегаполисам. В наше время этот процесс имеет глобальный характер, и сегодня 51 % населения земли живет в городах, тогда как в прежние века большинство жило в деревнях, селах и поселках.

Но в русской истории наряду с тяготением к городу не менее сильной тенденцией был отток людей из городов, т. е. *центробежная миграция*. Люди шли из города, из центра вширь, куда глаза глядят.

Будучи «речным народом», русские отличались колоссальной подвижностью. Начиная с киевского периода и вплоть до начала закрепления крестьян, русские люди целыми деревнями перемещались по всей территории Среднерусской возвышенности. Поэтому и ввели при Иване Грозном крепостное право: было не понятно, как народ считать, сегодня была деревня, завтра она снялась, и нет ее. И Юрьев день впоследствии отменили именно потому, что в Юрьев день, в единственный день, предназначенный для перехода, все крестьяне уходили — и часто куда глаза глядят, вширь.

Такова миграционная динамика непоседливого русского народа. Закрепощение крестьян на Руси состоялось именно как ответ государства на повышенную горизонтальную мобильность русских крестьян.

Куда шел русский народ? Он шел в пространство, питаться этим пространством, насыщаться им, наблюдать, как оно живет и разрастается. И совсем не лучшего наш народ желал. Он хотел того же, что есть, только немного другого. И шли рязанские мужики ку-

да-нибудь в Поволжье, поволжские на север, архангельские на Дон, малороссийские в Сибирь, воронежские на Кавказ. Таким образом, два течения — центростремительное, с уважением к центру, порядку и государственности, и центробежное, с уважением к пространству и периферии, — составляют два вектора, которые предопределили сложный, постоянно меняющийся баланс между городским и сельским населением в России.

Уже в Киевской Руси наблюдается тенденция к централизации. Но как только в одном городе, в том же Киеве, Чернигове или Галиче, накапливается большое количество людей, князь или княжеская фамилия движется в каком-то другом направлении, основывает новый город — Юрьев, например, или Суздаль, или Владимир. И туда перемещается вместе со своими верными слугами, людьми, челядью. В этом динамичном перемещении по пространству образуются новые политические конфигурации. При этом баланс центростремительного и центробежного движений и составляет специфику демографических процессов.

Наша демография связана со спецификой отношения к пространству. Она такова, потому что таково наше пространство, наше представление о пространстве, и мы двигаемся по этому пространству в соответствии с особым алгоритмом.

Матерь-пустыня

Кем были люди, которые двигались и перемещались? Это беглые крестьяне, которые продолжали бегать даже после установления крепостного права (бежали они обычно на Дон или куда-нибудь на окраину Руси), это казаки, паломники, странники, калики, скоморохи, сезонные рабочие — целые потоки «очарованных странников», постепенно заселявших территорию России. После раскола в XVII в. к ним добавилась огромная волна старообрядцев, которые составляли приблизительно треть всего нашего населения в XVII в. Они бежали от «Вавилона» в «*матерь-пустыню»*.

В христианском фольклоре, в христианских духовных стихах есть понятие «*матерь-пустыня»*. В этих стихах мы имеем дело с тонким переосмыслением пространств, «смещенных» святым Егорием в его демиургической социальной функции на периферию. Какие пейзажи в духовных стихах, повествующих об иноческой монастырской жизни, позже вошедших главной линией в старообрядческий фольклор, являются наиболее выделенными? Это горы, реки, моря, леса — все то, что принадлежит периферии русского края, пустоши, пустыни.

Духовность, к которой стремились подвижники, аскеты, иноки, анахореты, была связана, таким образом, с бегством от центра

круга, от десакрализованного (в той или иной степени) государственного мира.

У старообрядцев идея бегства приобретает характер социальной доктрины. Согласно старообрядческому учению, центральные города Святой Руси стали Новым Вавилоном, после того как официальная церковь и власть отказались от старой веры. И бегство от Вавилона приобрело характер бегства от зла. Бежали в Сибирь, в горы Кавказа, по сей день заселенные в значительной степени потомками старообрядцев, в северные территории, к дальним морям. Это было движение в места, где для русского человека некогда заканчивалась Святая Русь, русское пространство.

Формально, бегство на край Руси оправдывалось идеологическими, социальными, религиозными, экономическими причинами. Но на самом деле встает закономерный вопрос: не является ли движение на периферию тягой к изначальному хаосу, который был подавлен порядком богатырской государственности, но тайно продолжал манить русского человека к себе? Не надеялись ли русские, селясь где-нибудь «на Камне» (на Урале), в Алтае, на Севере, в тундре, в Сибири, на Дальнем Востоке, где вообще ничего нет русского — ни в истории, ни в природе, укрыться от профанного порядка и парадоксально обрести утраченную сакральность? Именно это мы видим в преданиях о Беловодье или Опоньском царстве, которых искали столетиями зачарованные русские странники.

Не является ли стремление к *матери-пустыни,* стремление убежать от Вавилона ностальгией по тому живому хаотическому пространству, которое существовало на Руси до упорядочивающих государственных инициатив? Не является ли ностальгия по хаосу движущей силой русской миграции, причем сплошь и рядом именно туда, где их не ждут, где им неуютно, а часто даже противно жить, но куда тем не менее они едут и где живут, и вроде бы рады, ожидая обрести нечто утерянное, но чрезвычайно важное.

Конечно, это только определенная социологическая гипотеза, но рассмотреть ее стоит.

Подводная церковь. Китеж

Мы выделили два уровня понимания русскими пространства: *хаотический*, народный, глубинный, сновидческий, «речной» и святорусский, «богатырский», державный, героический, великокняжеский, позже имперский.

Можно сказать, что существуют эти два типа пространства, которые совокупно составляют важнейшую основу русской истории. Они соответствуют периодам нашей государственности до начала

XVIII в., где оба типа существуют совершенно прозрачно и фиксируемо.

На последующих этапах истории оба типа — хаотический и упорядоченный (святорусский) — переходят в значительной степени в бессознательное нашего народа, т. е. перемещаются в сферу коллективных представлений, ностальгии, легенд вроде старообрядческой истории о граде Китеже. Напомню, что согласно этой легенде, Китеж — древний русский город, стоявший на берегу озера Светлояр, который в эпоху монгольских завоеваний не сдался противнику, но бился до последнего, после чего чудесным образом ушел под воду святого озера. В этом озере, по легенде, он пребывает до сих пор, и иногда можно слышать звон колоколов его подводных храмов. Сказание о граде Китеже связано с еще более древней легендой о существовании так называемой «*подводной церкви*». С точки зрения русских духовных стихов в центре океана, в предельном хаосе, на абсолютной периферии мира, в отдельные уникальные моменты из глубин, из пучины морской появляется белокаменная святособорная церковь, высокая как свеча, которую можно увидеть и посетить. Там идет богомолье, полно людей. И затем она вновь исчезает. Это и есть чистые представления о рождении порядка из хаоса. Эта церковь стоит на волшебном камне Алатырь («бел-горюч камень Алатырь»), в названии которого можно видеть разновидность произнесения слова «алтарь», хотя и других интерпретаций существует множество.

Озеро Светлояр представляет собой воды священного хаоса, из которого (как порядок внутри чистого прозрачного хаоса) рождается град Китеж. Поэтому старообрядцам запрещают купаться в этом озере — в этом священном хаосе, в водной стихии, уподобляемой той морской стихии, что рождает на камне Алатырь белую соборную церковь.

Война пространств

В XVIII в., как мы уже знаем, в России начинается период археомодерна. Он ознаменован *вестернизацией русского пространства.* Начиная с этого периода, на наши два коренных пространства, которые и так друг с другом не всегда гармонично и дружелюбно сочетались, начинает накладываться новая пространственная модель. Это пространство, выстроенное по моделям, совершенно отличным от русской культуры, психологии, от русских архетипов. Это западноевропейское пространство. В нем существуют замки, вытянутая вверх архитектура, объемная скульптура, прямые, параллельные друг другу, а не круглые, как в Москве, улицы. В нем есть закованные в каменные «мундиры» и «смирительные рубашки» реки, кото-

рые текут не туда, куда они хотят (как русские всегда воспринимали свои реки), а куда их отправляют ученые градостроители.

Постепенно русское пространство начинает переделываться, перерабатываться в соответствии с правилами западного пространства, которое вступает в противостояние и борьбу с пространством русским.

Наглядным примером вторжения западного пространства в русское является Санкт-Петербург — матрица, зримый символ европеизации, градостроительная печать оппозиционного нам пространства. Если Москва даже сегодня — это круги, кольца (бульварное, садовое, третье, МКАД, бетонка), то Санкт-Петербург прямолинеен во всех смыслах. Так же устроены все американские города. Это проекция на огромную, пустую территорию (как кажется западноевропейцам) европейского подхода[1].

Конечно, европейское пространство сильно отличается от русского: оно крошечное, искусственное, полностью окультуренное. Оно не живое, оно вытянуто по вертикали, тяготеет к возделыванию, очищению, упорядочению. Оно структурировано по оси «верх — низ», состоит из замков и пространств между ними, из отдельных корпускул, а не из единой земной волны, как на Руси. И вот это западное пространство в XVIII в. начинает *нападение* на наше пространство.

Это нападение длится до сегодняшнего момента. Ему уже триста лет. Триста лет происходит борьба европейского пространства с русским пространством. Что в результате?

Мы получили пространство археомодерна.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Имя мое — топор // Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. М.: Арктогея, 2000. Т. 2. С. 38—54.

Глава 25

ПРОСТРАНСТВО АРХЕОМОДЕРНА

Формулы пространства археомодерна

Теперь мы снова обратимся к нашей социологической дроби в ее археомодернистической версии и поместим в нее пространственные парадигмы.

Европейское пространство
(территории, ресурсы, стратегические высоты)

Святорусское пространство (державная миссия) /
Народное пространство (хаос)

Схема 20. Русское пространство в условиях археомодерна

Если мы в качестве примера возьмем градостроительную организацию двух российских столиц, то можно сказать, что прямолинейный Санкт-Петербург символизирует европейское пространство, а круговая Москва — святорусское. Можно попытаться и это выразить в форме дроби. В знаменатель следует отнести также всю остальную территорию России, условно отнесенную к провинции.

Санкт-Петербург (прямые линии)

Москва (круг) / Провинции (живой мир)

Схема 21. Археомодернистская дробь с учетом русских столиц

Эти формулы многое могут объяснить в символических событиях русской истории, например, проливают свет на то, как на бессознательном уровне должны были воспринимать русские перенос столицы в 1918 г. из Санкт-Петербурга снова в Москву. Если учесть глубинный символизм такого действия, то можно по-новому взглянуть на то, как часть русской интеллигенции (например, сторонники «скифства» — А. Блок, А. Белый, крестьянские поэты — Н. Клюев, С. Есенин, писатели — А. Платонов, Б. Пильняк и политики — национал-большевики Н. Устрялов, В. Ключников, евразийцы — Н. Трубецкой, П. Савицкий и т. д.) поначалу восприняла большевистскую революцию, увидев в ней парадоксальное возвращение к Третьему Риму в новом идеологическом оформлении. На

место «Третьего Рима» встал Третий Интернационал, а в 1930-е гг. архетип грозного царя Святой Руси в значительной степени совпал с фигурой Генерального секретаря Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков) И.В. Сталина[1]. И символизм Москвы, и ее историческое значение, и даже ее архитектура имеют огромное социологическое значение для понимания логики поведения русского народа на разных этапах.

Железная воля Гуго Пекторалиса

Когда модерн устанавливается в России, он утверждается якобы «на пустом месте», почти как в Америке или Австралии. «К востоку от Литвы расположены пустые территории, там надо навести порядок», — видимо, так считали приглашенные Петром немцы и голландцы. И принимались все упорядочивать.

Как показано в прекрасной повести Лескова «Железная воля»[2] о приключениях немца в России, оказывается, это не совсем пустое пространство, которое можно просто так упорядочить, возделать, засадить и обустроить. Герой повести немецкий инженер Гуго Пекторалис описан Лесковым как «настоящий немец», сконцентрировавший все силы души на «гимнастике воли». Лесков пишет:

> Он занимался своею волею, как другие занимаются гимнастикой для развития силы, и занимался ею систематически и неотступно, точно это было его призвание[3].

Начиналась же повесть со спора:

> Мы во всю мочь спорили, очень сильно напирая на то, что у немцев железная воля, а у нас ее нет — и что потому нам, слабовольным людям, с немцами опасно спорить — и едва ли можно справиться[4].

В ходе повествования Лесков и решает этот вопрос о состоятельности европейской «железной воли», применяющей себя к русской стихии. Русская слабость и размытость сталкивается с немецкой силой и сконцентрированностью. Мы можем увидеть в этом литературно оформленное повествование о русском археомодерне, о столкновении двух пространств.

Основная мысль повести Лескова заключается в том, что «немец» со своим пространством действует и не «в Европе», и «не на

[1] См.: *Дугин А.Г.* Русская вещь. Указ. соч. Философский анализ этого явления дается в кн.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

[2] *Лесков Н.С.* Леди Макбет Мценского уезда и другие повести. М.: Астрель, 2010.

[3] Там же. С. 233–234.

[4] Там же. С. 215.

пустом месте». Но сам он никак не может схватить эту тонкую грань — между порядком и пустотой, между по-немецки осмысленными и четко артикулированными Sein oder Nichts (бытие или ничто). Русские, русское пространство — и не порядок, и не его полное отсутствие; и не Sein, и не Nichts. Вот с этим-то нюансом, с этим тонким градиентом ироничного русского хаоса Гуго Пекторалис и не справляется. Причем фатально. Лесков замечает добродушно:

> А между тем железная воля Пекторалиса, приносившая свою серьезную пользу там, где нужна была с его стороны настойчивость, и обещавшая ему самому иметь такое серьезное значение в его жизни, у нас *по нашей русской простоте* (курсив наш. — *А. Д.*) все как-то смахивала на шутку и потешение. И что всего удивительней, надо было сознаться, что это никак не могло быть иначе; так уже это складывалось[1].

Обратите внимание: «*по нашей русской простоте*». Лесков иронично называет особенность русского общества — «простотой». Но ошибка Пекторалиса в том, что он эту простоту воспринимает слишком прямолинейно, слишком «просто», а на самом деле это очень не простая простота, хитрая, многомерная, сложная простота, на которой неподготовленному человеку очень легко поскользнуться. Это «простота» могучего и живого русского хаоса.

Печальна была участь Пекторалиса. Вначале он теряет все, что имел, потом сталкивается с удивительным по абсурду русским правосудием, предательством обобравшей его жены (тоже немки «с железной волей») и другими неприятностями. В конце повести он берется спорить с православным священником отцом Флавианом, кто съест больше блинов, но не выдерживает испытания и замертво рушится под стол. Вместо эпитафии над траурной процессией слышится такой разговор:

> Вылез я из саней и начинаю помогать кучеру, но дело у нас не спорится, а между тем из одних дрянных воротишек выскочила в шушуне баба, а насупротив из других таких же ворот другая — и начинают перекрикиваться:
>
> — Кого, мать, это хоронят?
>
> А другая отвечает:
>
> — И-и, родная, и выходить не стоило: немца поволокли.
>
> — Какого немца?
>
> — А что блином-то вчера подавился[2].

«Немца поволокли» — важная формула. Его поволокли именно по русской плоскости — с ухабами и рытвинами, чью структуру Пекторалис не смог осознать при жизни.

---

[1] *Лесков Н.С.* Леди Макбет Мценского уезда и другие повести. С. 233.

[2] Там же. С. 310.

Gemüt атакует

Есть в немецком языке слово «Gemüt» — «уют». Это чисто немецкое слово — такое маленькое, аккуратное, как клееные картонные домики в Германии на Рождество, с белыми слюдяными окошечками, со свечками и вставленными внутрь фигурками. Вот такой «Gemüt» Запад и хотел бы устроить на нашем (гипотетически пустом) пространстве. Об этом, размышляя о толстовском Карле Ивановиче, склеивающем домик для воспитанника, пишет поэт Лев Лосев:

Мы внутрь картона вставим свечку
И осторожно чиркнем спичку,
И окон нежная слюда
Засветится тепло и смутно,
Уютно станет и гемютно,
И это важно, господа!
О, я привью германский гений
К стволам российских сих растений[1].

Здесь важно следующее. Если бы действительно речь шла о каком-то *пустом* месте, полностью подконтрольном немцам и другим колонистам, нельзя исключить, что они через какое-то время такой Gemüt и устроили бы. Но пространство это было совершенно не «пустым» и, напротив, хаотически бурлило, жило своей жизнью и помнило еще — помимо всего прочего — о каком-то своем, особенном русском порядке. Русское пространство пребывало в знаменателе, поэтому ускользало от логического и рационального взгляда. Но оно было и жило там, прячась за «пустоту» и «простоту».

Провал Петербурга

Попытка создания из России глобального Санкт-Петербурга провалилась. В самом Санкт-Петербурге она тоже не до конца осуществилась, хотя с точки зрения архитектуры, которая действительно наглядная и убедительная вещь, оказалось, что и здесь «Европу» можно построить. Надо только несколько осушить финские болота, десятков тысяч крепостных закопать, и на этих костях построить карикатуру на западноевропейский город, которая даже западноевропейцев пленяет аляповатой эклектикой стилей. Этот город был сюда занесен, он не вырос из этих болот, он был здесь искусственно насажден. Если он и «гемютен», то только в очень особом смысле.

Но новое «европейское» пространство вступило в конфликт с пространством знаменателя. Ведь Россия — это далеко не Санкт-

[1] Цит. по: *Левонтина И.Б., Шмелев А.Д.* Родные просторы. С. 341.

Петербург, это даже и не Москва, а все огромное, большое, бесконечное, *широкое поле русского бытия*, русской души, отраженной в тянущихся однообразных пейзажах пространства, с нашими горами, нашими солеными океанами, с тундрами, принципиально непригодными для житья, но тем не менее чрезвычайно важными. Мать-пустыня столь же важна для нас, как и отстроенные технологические центры или проложенные на зло всему дороги.

Повсюду дошли русские: до 50-градусного якутского мороза, до ледяных и недружелюбных океанов, до зловещих сибирских рек, до суровых гор, до ветряных пустынь, до раскаленных песков. Мы вобрали в себя Матерь-пустыню и оживили ее собой и наполнились ее неразгаданной тайной жизнью.

Но в последние века все острее проявляется внутренняя противоречивость археомодернистского устройства русского пространства. Gemüt наступает на *пространственную жизнь*, извращаясь сам в «железные тиски государства» (П. Карпов[1]) и извращая ее.

Пространство свалки

Мы говорили, что *пред*порядок — это хаотическое русское пространство в его изначальном живом виде. Порядок — это героически устроенный русский круг Святой Руси. Их сочетание, представленное на схеме 19, описывает диалектику русского отношения к пространству в том, что можно считать «нормальными» условиями. При этом нельзя утверждать, что предпорядок и порядок взаимодействуют друг с другом всегда гармонично и беспроблемно. Это не так, и периодически вспыхивают конфликты, трения, взаимное непонимание и даже оппозиция. Но все же это развивается в определенных рамках, установленных на заре русской истории Киевского периода и постоянно уточнявшихся на последующих этапах.

В археомодерне мы имеем дело с совершенно новой конфигурацией (схема 20). Здесь конфликт развертывается уже не между предпорядком и порядком, как ранее, а между (никогда не доведенной до конца, по сути неудавшейся) попыткой навязать европейский пространственный порядок и сопротивлением ей со стороны старорусского порядка и еще более древнего и глубокого русского хаоса. Из этого не складывается новый пространственный порядок, т. к. сопротивление слишком сильно, и весь процесс инсталляции западной пространственной парадигмы останавливается на полдороге; в этом состоянии он и застывает. В определенные моменты,

---

[1] *Карпов П.* Пламень. Русский ковчег. Из глубины. М.: Художественная литература, 1991.

ценой неимоверных усилий (реформы Петра, большевистские эксперименты, сталинизм) делается очередная чрезвычайная попытка модернизации, но через какой-то период все снова останавливается и процесс «зависает» на неопределенный срок.

Так образуется то, что социолог Питирим Сорокин назвал «обществом свалки» («dumping ground society»). Продолжая его метафору, мы вполне можем назвать пространство, образующееся в археомодерне, *пространством свалки*.

Пространство свалки напоминает хаос. Там соседствуют фрагменты резиновых игрушек, недоеденных котлет, недопитых йогуртов, выброшенных целлофановых пакетов, холмы цемента и известки, которую уже невозможно использовать для строительства, пыли, гари, объедков, мебели, пустых и полупустых бутылок и прочих предметов, утративших смысл своего существования, уже использованных, но еще не исчезнувших, отталкивающих своей вопросительной ненужностью, неказистостью, отсутствием смысла, но все же наличествующих. Поля свалки тянутся на достаточно большие расстояния, подчас занимая много километров.

Похоже это на европейский город с его порядком? Разумеется, нет, потому что европейский город состоит из четких конструкций, в нем все разумно, целенаправленно, организованно, упорядоченно. В свалке же все уравнено между собой, все обрушено в нерасчленимую и бесполезную общность хлама. И все рациональное — рациональный телос вещей, их предназначение, их смысл — упразднено, но все же едва угадывается в своих фрагментах: кое-что еще можно отличить и опознать, а кое-что уже нет.

Значит, это хаос? Тоже неверно: это не тот живородящий хаос, предпорядок, который царил в древности и до сих пор царит в глубине русской души и который вырастал из бескрайнего священного пространства. Из древнего священного хаоса вырастали живые структуры, он был полон возможностей и созидательного могущества. Он содержал в себе порядок, но *не только его*, не единственное, что он содержал. Это было «еще не».

Пространство свалки — это «уже не». Оно ничем не наполнено, не оживлено, ничего в себе не несет. Оно полностью стерильно, безжизненно. Оно мертво — причем еще больше, нежели упорядоченная мертвенность товарных рядов в магазине, которые еще фасцинируют потребителя и оживляют его восприятие своими заманчивыми формами и фигурами: им еще предстоит мгновенная, но жизнь. На свалке для всех все кончено.

Значит, пространство свалки — это не порядок и не хаос, а особая форма пространственной организации, которую следует вынести в особую категорию. *Пространство свалки есть парадигмальное пространство археомодерна.*

Виллы бомжей

Вместе с тем это пространство не самостоятельно, оно (тщетно) стремится имитировать частично порядок, частично хаос.

В чем-то оно пытается жить, подражая городской жизни. Так бродяги (бомжи), живущие на свалке, строят себе «виллы» из картонных коробок, мусорных баков, распавшейся мебели. Они подражают горожанам, обустраивая себе своеобразный «комфорт», организуя «потребление», упорядочивая свою жизнь и социальные отношения друг с другом, с милицией, администрацией свалки и другими группами бомжей. Они подбирают выброшенный олигархом диван, хранящий следы потертой позолоты с въевшимся запахом «Кристалл», «Крюг», «Шато Петрюс» или «Марго», и помещают его в шатер из залитого краской целлофана, окружая «роскошным» интерьером из бутылок из-под пепси-колы и разноцветных баулов.

В современной русской свалке угадывается некая пародия на жителей европейского города: одеваются в джинсы, пьют остатки европейских напитков, могут даже напевать под нос английскую песенку: «You shook me, baby! You shook me all night long...». Но пародийность такого «западничества» очевидна. Западная культура организована по вертикали, здесь же мы имеем дело с ее проекцией на горизонталь, на плоскость — даже ниже плоскости, с проекцией на провисающую *под* плоскость дыру.

Свалка с ее бескрайними пространствами, распространяющимися вокруг городов, — это и не город, но в то же время и не не-город, не природа, не провинция, не хаос. Тем не менее в свалке есть элемент хаоса. Хаос — это то, что разрушило город и что проявляется на свалке как в особом пространстве. Часть хаоса перешла в модернизированное пространство города, но разъело его изнутри; город поскользнулся на этом хаосе, и свидетельством падения является пригородная свалка.

Русское пространство, будучи блокированным атакой модерна и не в силах преодолеть, скинуть модерн, тем не менее не сдалось и проявило себя единственным еще доступным ему образом — превратив город в свалку, модерн — в археомодерн, чужой порядок — в отвратительное доморощенное безобразие.

В социологическом и культурном смыслах Россия представляет собой *общество свалки*, где по поверхности раскиданы перемешанные фрагменты разрозненной, разделенной западноевропейской культуры, а сквозь нее своей темной, губительной стороной проступает природный, народный хаос, всеми силами противящийся модернизации и ради этого обращающий чистые и живые природные, душевные и духовные энергии в разлагающее, темное, разрушительное несогласие, проявляющееся как

десемантизация, оглупление и намеренная ироничная идиотизация европейского рационализма и его социологических проявлений.

«Параллельная топография» Санкт-Петербурга

В 1990-е гг. некоторое время мне пришлось жить в Питере. Я был поражен, что там в жилых домах практически нет ящиков для почты — они все уничтожены вандалами. Город внешне — вполне европейский, а люди в нем живут какие-то озверелые. Когда они видят почтовый ящик, его срывают, ломают или сжигают.

Самая страшная вещь — это питерский подъезд в центре города. Даже сегодня, если зайти в «парадное», как говорят питерцы, возникает ощущение, что ты попал в ад: там страшные кошачьи запахи и вонь речной воды, насыщенной химикатами, смешиваются с облупившейся краской настолько ядовито-омерзительного цвета, что в Москве такой не встретишь даже в помещениях жилищных контор; а горелые, пережеванные чьей-то железной челюстью, разорванные на куски почтовые ящики соседствуют с абсолютно нечеловеческими надписями, сделанными то ли кровью, то ли еще более низменными органическими субстанциями и содержащими неистовые угрозы, святотатства и оскорбления.

Вообще пространство в Питере, если отойти на несколько метров от фасада дворцов зодчего Росси, проедено комарами, прогнило от финских вод и пропахло бессовестными русскими котами. Оказывается, у большинства питерцев никогда не было телефонов в квартирах и до сих пор нет. Там, особенно на окраинах города, бурлит настоящий инфернальный, точно описанный Достоевским, котел вырождения, гниения и распада. И только на поверхностности город ровный, хотя даже прямые улицы при ближайшем — духовном — рассмотрении оказываются «загнутыми в спираль». Идешь прямо по улице, можно по компасу сверять направление, но ощущение такое, что три раза вокруг себя обернулся, потому что звезды, солнце, дома, лица прохожих (которых почему-то встречаешь обязательно по нескольку раз, и все тех же самых) меняют свое положение и даже свой смысл.

Это специфика Питера, в котором архаика и модерн агрессивно изматывают друг друга — как в психологии и культуре горожан, так и в самой архитектуре. Я уж не говорю про собор Спаса на Крови, совершенно нелепый и не вписывающийся в пейзаж, который в центре квадратно-гнездовых питерских улиц представляет собой пародийный кусок Москвы.

Дом Сутягина

Примером великой русской свалки является дом Сутягина.

Под Архангельском один любитель построил тринадцатиэтажный небоскреб из бывших в употреблении заборных досок, ржавых труб и других предметов неясного происхождения. Недавно его снесли по требованию местных властей (видимо потому, что он представлял угрозу для птиц). Фотографии дома Сутягина можно найти в Интернете. Это впечатляет.

Это символ типичной свалки: из подручного материала, использованных пластиковых бидонов, вырванных из железнодорожного полотна шпал, и вообще чего попало, энтузиастом Николаем Сутягиным был создан небоскреб. Это вертикаль из отбросов, отходов и полиэтиленовых мешков, Вавилонская башня из регионального архангельского мусора. Этот дом-памятник археомодерну, вошедший в Книгу рекордов Гиннесса. Его снесли, я думаю, испугавшись, что в этом образе каждый современный представитель модернизирующейся России увидит себя и ужаснется. Он был опасен как символ, как гносеологический объект, объект откровения нам о нашей собственной сущности, о качестве нашего современного российского социума.

Дом Сутягина — это пронзительное проникновение в суть русской модернизации.



Ил. к с. 223. Дом Сутягина и сам Н. Сутягин

Глава 26

КРИЗИС ПРОСТРАНСТВА

Постпространство

А как же сегодня на Западе с порядком и, в частности, с пространственным порядком? Так ли у них все по-прежнему «гемютно» и аккуратно?

Оказывается, что в последние десятилетия сама структура западного общества существенно изменилась, что не могло не аффектировать западноевропейское и американское представления о пространстве. Впрочем, разница между европейским и североамериканским пространством существенна: структура современного европейского пространства складывалась в природной географии Европы, а американское пространство было проекцией пространства европейского модерна на территорию, считавшуюся пустой (местное население было предварительно тщательно истреблено или помещено в резервации). То есть с культурной точки зрения североамериканское пространство даже более «западное» и более «европейское» в смысле модерна. Оно представляет собой не модернизацию старого пространства, но создание нового современного (в социологическом смысле) пространства сразу, в «чистых» лабораторных условиях.

В любом случае, в последней четверти XX в. западное общество перешло от модерна к постмодерну[1]. Сам термин «постмодерн» активно вошел в оборот после знаменитой статьи Ч. Дженкса[2], который писал в ней именно об архитектуре и о новой организации пространства. Смыслом постмодерна в организации пространства, по Дженксу, является:

- смешение архитектурных стилей;
- цитирование;
- деконтекстуализация и реконтекстуализация деталей;
- отсутствие в здании или композиции центра.

С социологической точки зрения это весьма напоминает определение «общества свалки» у П. Сорокина. На свалке мы находим и

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Постфилософия. М.: Евразийское движение, 2010.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Постмодерн? // Дугин А.Г. Русская вещь. Т. 2. С. 244—267.

смешение стилей, и вынесение вещи из контекста ее типового использования, и отрыв деталей от целого, и, наконец, отсутствие центра.

Ветшание Европы. Метафора замка

В каком-то смысле постмодерн явно напоминает свалку. Но в отличие от нашей их свалка аутентична.

Представим такую картину. Построили средневековые строители для барона замок. Он постепенно ветшал от ветров, от того, что забывали очищать крышу от листьев или это становилось слишком дорого — крыши большие и сложные, а ручной труд дорожал. Замки требуют больших инвестиций.

На Западе тоже падают листья: как ни удивительно, в Европе есть и ветки, и листья, и деревья. И если их с крыш не убирать, то водостоки засоряются, черепица трескается, замки постепенно, в течение сотен лет понемногу портятся, начинают течь, стены отсыревают и трескаются, строения теряют стойкость. Мало-помалу эти памятники горделивой готической культуры, этой «железной воли», в своем контексте вполне уместной и убедительной, перестают сопротивляться времени, пространству и природе. Камень за камнем осыпаются. По ним начинают шнырять иммигранты из Магриба, а пока светло, подъезжать автобусы с партиями одинаковых японских туристов. Иногда из развалин раздаются аккорды гитар: это хиппи на отдыхе. Изредка небо прорезывают лучи софитов: снимают дешевый готический триллер (возможно, Жан Роллен, один из самых идиотских европейских мастеров второсортных фильмов ужаса).

Вся западная культура долгие века выстраивалась под эгидой несения великой миссии быть вертикальным столбом против энтропии и природы, быть носительницей рацио, логоса, созидания. Высшим моментом была готика. Но отблеск героического Средневековья сохранялся и в Просвещении, и в романтизме, и даже в модернизации и индустриализации XIX—XX вв., когда на место «героя» вступил «торговец» (по В. Зомбарту), но торговец еще «героический», готовый рисковать, ставить все на кон, осваивать новые земли и новые технологии, биться с конкурентами и пускаться в новые авантюры.

Но постепенно этот героический дух выродился в Gemüt, а потом постепенно и вовсе пришел в упадок. Европа, как и ее замки, устала, начала ветшать и разваливаться.

Но это другой развал и другое ветшание, чем у нас, в России. Европа обветшала сама. Нам же свалку занесли извне, навязали, инсталлировали. Археомодерн — это не только печальное положе-

ние дел, но своего рода проект, программа по сознательному и злостному уничтожению окружающей среды. И строили модерн архитекторы свалки, закладывавшие ее в проект заведомо: сюда мы будем сбрасывать пищевые отходы, сюда — промышленные, а вот здесь место для химических и ядерных, особенно ядовитых. Этакий общероссийский высокотехнологический скотомогильник.

Экзогенная модернизация русского пространства

Современная западная свалка аутентична. Она стала таковой совсем недавно, в эпоху постмодерна. Разница между русской археомодернистической свалкой и западной состоит в том, что русская имеет экзогенное происхождение, возникла как проект импорта чуждой социальной системы. А европейская или западная свалка возникла сама по себе, по внутренним причинам.

Мутация социального пространства от модерна к постмодерну на Западе имеет эндогенный характер, а в России, начиная с XVIII в., вступила в экзогенную модернизацию, поскольку носителями модернизации нашего пространства всегда были внешние силы, ориентированные не на нашу собственную историю, а на европейские модели и стереотипы.

Петр I считал, что модернизация необходима, чтобы лучше биться с европейцами. Но в жертву этому он принес древние устои, культурные нормативы элиты и масс, сам ритм русской жизни, включая традиционное понимание сакрального пространства и священной мессианской державности.

Коммунисты модернизировали наше пространство, уничтожая жизненный мир русского крестьянства вместе с самим этим крестьянством. Символом этого может служить прекрасная повесть Валентина Распутина «Прощание с Матерой»[1]. Большевики превращали долины в водохранилища, преграждали реки, строили ГЭС по другим соображениям, нежели Петр; они строили коммунизм, свято веря в прогресс и смену исторических формаций. И все же это был также экзогенный, имеющий внешний источник проект по трансформации русского пространства в пространство археомодернистической свалки.

Все модернизаторы только усугубляли всероссийскую свалку, а вдохновение черпали всякий раз из европейских источников, которые за промежутки между припадками модернизации успевали качественно измениться. Петр I черпал вдохновение в поднимающемся североевропейском капитализме (Голландия, Англия, Шве-

---

[1] См.: *Распутин В.* Прощание с Матерой // Распутин В. Повести. М.: Молодая гвардия, 1980.

ция), Ленин и Сталин — в экстравагантной теории Маркса и Энгельса. Современная модернизация обращается к Западу XXI в., но на этот раз сталкивается там с довольно непривычной ситуацией: Европа перешла от модерна к постмодерну, от рационального, индустриального логистического пространства к пространству дырявому, диссипативному, виртуальному, сетевому.

Это ставит нас в принципиально новые условия.

Дифференциация свалок

Соотношение западного постмодерна с современным русским археомодерном — очень сложное социологическое явление. Оба феномена имеют многие общие черты, так что подчас не отличаются друг от друга. И то и другое представляет собой свалку. Но в данном случае общность метафоры скрывает различие не только происхождения, но и внутренней природы. *Свалка свалке рознь.*

Западная свалка постмодерна — от ума и усталости, а также от программной борьбы прогрессивной западной культуры со всеми формами господства и власти, за освобождение индивидуума от всех социальных связей и форм коллективной идентичности, против больших нарративов и навязчивых вертикальных симметрий.

Культура постмодерна — нарочитая свалка. Показательны в этом отношении фильмы американского режиссера Квентина Тарантино. Сюжеты, образы, ситуации, герои — все навалено друг на друга как попало; общей линии не соблюдается; детали, гэги, цитаты или шутки раздуваются до гигантских пропорций, вытесняя смысл или основное повествование, которого в целом и нет. Не случайно, что пейзажи свалки — подвалы, заброшенные заводские помещения, загаженные переулки — становятся у Тарантино излюбленными декорациями.

Непосредственно свалке и ее населению — бомжам, бродягам, клошарам, отбросам посвящается много программных фильмов. Можно упомянуть фильмы Терри Гильема «Король-рыбак», «Страна приливов», «Воображариум доктора Парнаса». Можно вспомнить также «Человек-ластик» Дэвида Линча, где в смутных и невнятных ситуациях неуверенно действует получеловек-полумусор.

Особенно тема свалки популярна в авангардном японском кинематографе (кстати, японское общество тоже археомодерн, т. к. модернизация в нем была принудительной и экзогенной). Можно упомянуть серию фильмов Шинья Цукамото («Тетсуо. Железный человек», «Тетсуо-2» и т. д.), где главным персонажем является ком ожившего железного мусора, представляющего собой симбиоз человека с различными техническими приборами (например, с мигающим фонарным столбом — «Прекрасный аналоговый мир») или с

электродрелью, автомобилем и танком («Тетсуо. Железный человек»).

Специально свалке посвящен программный фильм постмодернистского режиссера Такеши Миике «Шангрила». В нем вообще доказывается, что настоящая жизнь бывает только на свалке — последнем прибежище чести, любви, добра и справедливости, вопреки полному вырождению этики в «упорядоченном» мире прогнившего города. Большинство фильмов Миике сняты в эстетике свалки и мусора. Показательна встреча двух классиков постмодернистского кинематографа США и Японии (Тарантино и Миике) в фильме «Сукияки Вестерн джанго», где темы абсурдизированного европейского вестерна накладываются на столь же абсурдизированные самурайские сюжеты.

Виртуальное пространство и триумф бидонвилей

Стратегия экзотического смешения одного контекста с другим является одной из классических тем постмодернистского кинематографа. Теоретик постмодернизма Ч. Дженкс подчеркивал, что это не объединение, следующее естественным порядком, а объединение того, что вообще не должно находиться рядом. Можно также упомянуть архитектурные ансамбли, в центре симметрии которых зияет дыра, или, например, дорические колонны, выстроенные вокруг пластикового супермаркета.

Что-то подобное тому, к чему западные люди приходят сложным путем, исходя из сложной саморефлексии, освободительной индивидуалистической стратегии и цивилизационной усталости, мы уже давно имеем в наличии. Возникает ощущение, что мы начинаем догонять и, может быть, даже перегонять Запад, поскольку свалку, в которую превращается пространство современных западных городов и социальное пространство Запада как таковое, очень напоминает то, что есть и у нас.

А напрямую встречаемся мы с Западом лицом к лицу в том особом пространстве, которое является визитной карточкой постмодерна, — в *пространстве Интернета*. Это виртуальное пространство, которое есть глобальная мировая помойка, призванная уравнять жителей Америки, Европы и всех остальных (чаще всего археомодернистических) культур. Ведь не мы одни представляем собой археомодерн. Бразильцы, например, тоже археомодерн.

Культура бразильского общества весьма специфична. В Бразилии вокруг Рио-де-Жанейро, Сан-Паулу и других крупных городов тянутся бесконечные территории бидонвилей и фавел, населенные бедняками, влачащими жалкое существование, не сильно отличающееся от существования бомжей или клошаров. Жалкие покосив-

шиеся, распадающиеся на глазах лачуги незаметно переходят в картонные коробки, развешанные мешки, гигантские пластиковые цистерны из-под воды, в которых прорезаны норы для входа. Эти мусорные «города» воспроизводят настоящий город, и одно перетекает в другое незаметно для глаз, плавно и постепенно. Зрелище это в целом плачевное, но в определенный момент это пространство оживает и демонстрирует свою живую, по-настоящему хаотическую (в хорошем смысле) сторону. Речь идет о ежегодных карнавалах.

Весь год фавелы готовятся к празднику, и когда он наступает, население коробок и ящиков выползает на улицы, наряжается в пестрый и блестящий мусор, строится в отряды самбы и затопляет бразильские города, в первую очередь Рио-де-Жанейро. В этот период свалка демонстрирует свой волшебный потенциал — свободу, энергию, простоту, эротичность, открытость. А когда все заканчивается, танцоры вновь расползаются по своим коробкам и бидонам и, придя в себя, начинают готовиться к следующему карнавалу.

Выводы о социологии русского пространства

Из нашего социологического анализа русского пространства можно сделать несколько принципиальных выводов.

1. Если мы внимательно проанализируем отношение русских к пространству, то найдем на самом глубинном уровне живой хаос[1]. Действия его можно увидеть и в истории, и в народной психологии, и в фольклоре, и в языке, и в культуре, и в самой структуре русского общества. Это чрезвычайно важный пласт, он сопряжен с нормативным для русских представлением о большом, бескрайнем открытом и нетронутом мире, пребывать в котором является само по себе *чистым наслаждением*. Мы можем говорить о «любви русских к пространству», но также *и о русском пространстве любви*. И это, в частности, толкает русских людей прочь от городов. Правда, в последнее время тенденция распыления русских из городов стала сходить на нет. Наблюдается изменение миграционного тренда. Русские сегодня чаще всего уезжают из деревень и приезжают в города. Центростремительные тенденции превалируют над центробежными. Более того, сегодня люди доезжают до Москвы и потом начинают двигаться куда-нибудь на Запад. То есть налицо *перевалочная динамика*, ориентированная не на то, чтобы осваивать русское пространство, распластываться по нему, а

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

чтобы двигаться к притягательному внешнему полюсу — совсем в другую сторону, чаще всего на западную постмодернистскую помойку. Туда же затягивает русских и виртуальное пространство Интернета. Это, конечно, радикально меняет демографический баланс в нашем обществе и, что самое страшное, искажает нормативное представление о структуре пространства, причем в его наиболее донном, глубинном измерении. Все это очень опасные тенденции, потому что мы тем самым утрачиваем живую связь с «родимым хаосом» (Ф. Тютчев), а это приводит не только к тому, что съеживается территория нашего расселения, но и к утрате нашего базового культурного жизненного импульса. В целом же исследование этого измерения — в языке, в мышлении, в культуре, в психологии, в политике — является конструктивным и содержательным для понимания природы русского общества.

2. В русском обществе есть представление о священном порядке пространства, выстроенном богатырскими усилиями сакральной личности-демиурга (например, Егория Храброго в духовных стихах). В этом отражается и память о Киевском периоде, и социологический норматив, которым определяется отношение русских к государству и его упорядочивающему началу, а также к его территории. Этот архетип долгое время был осознанной государственной идеей, внятной и элитам и массам. Но в ходе модернизации XVIII в. и последующих столетий вплоть до сегодняшнего дня этот архетип русского священного героического порядка перемещался в бессознательное, где соседствовал с представлением о пространственном хаосе. Всплесками этого совместного пребывания двух пространственных моделей в коллективном бессознательном можно считать казацкие восстания Степана Разина и Емельяна Пугачева, а также энергетику крестьянских восстаний, где ностальгия по «доброму царству», а часто и «старой вере» соседствовала с русской вольницей и стремлением к полной, бескрайней и ничем не ограниченной свободе.
3. Современное отношение русских к пространству определяется археомодернистской структурой российского общества, сложившейся за последние несколько столетий. Номинально пространство мыслится в рамках европейского научного и рационального представления о территории, обладающей физическими свойствами, ресурсами, стратегической ценностью, являющимся объективным, отчужденным и материальным. Такой научный и прагматичный подход имеет догматический характер и транслируется через систему образования (школьного, институтского и т. д.), науки и культуры. Политические проекты и программы строятся также на основе такого отношения

к пространству. Но в бессознательном продолжают жить иные представления о пространстве — как о чем-то живом и священном. Это создает *конфликт пространственных интерпретаций*, который и порождает пространство археомодерна — как в прямом, так и в переносном смысле; социологическое пространство, пространство культуры, языка, технологии, политики, культуры. Это превращает русское пространство в *свалку*, и люди начинают так к нему и относиться.

4. Переход западной культуры от модерна к постмодерну усугубляет ситуацию, т. к. постмодерн сам выдвигает нормативную модель пространства, разрушающую иерархию и упорядоченность, переходя вместо этого к сетевому, виртуальному, дискретному пространству индивидуума. Это нарушает консистентность модернизационной модели и при обращении к Западу дает современным проводникам модернизации чрезвычайно специфический и экстравагантный образец, следование которому только усугубляет болезненность пространственного конфликта.
5. Для корректного социологического анализа русского общества мы должны научиться выделять все четыре модели отношения к пространству (хаос, святорусский круг, научно-рациональное пространство модерна и виртуальное пространство постмодерна) и корректно соотносить их друг с другом, на каком бы этапе мы русское общество не рассматривали.

РАЗДЕЛ V
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОГО ОБЩЕСТВА. РУССКИЙ ЧЕЛОВЕК

Глава 27

ЧЕЛОВЕК КАК МЕСТО ОТКРОВЕНИЯ МИРА

Неадекватность антропологических схем для толкования явления русского человека

Есть разные представления о человеке; разные философские и социологические традиции, описывающие то, чем нормативно является или должен являться человек. При составлении этого раздела мы перебрали различные модели антропологии, которые могли бы пригодиться в рассмотрении темы русского человека. Может показаться странным, но путем эмпирических исследований мы пришли к выводу, что *русской антропологии как явления нет*. Учения о русском человеке как специфическом социологическом или философском явлении не существует. Есть представления о человеке вообще, чаще всего созданные на основании наблюдений над европейским человеком и экстраполяции этих наблюдений на всех остальных людей. Стоит ли говорить, что такой подход до крайности ущербен и упускает из виду главное и, кроме того, страдает ярко выраженным расизмом.

Рассматривая различные антропологические концепции, мы пришли к выводу, что большинство из них лишь частично подходят русскому человеку. Это не значит, конечно, что русские не люди. Просто подходящей антропологической конструкции пока не создано.

Тем интереснее и увлекательнее приступить к теме социальной антропологии русского общества и русского человека.

Постараемся отложить все имеющиеся у нас предварительные концепции и подойти к этой проблеме феноменологически. Есть нечто, что мы именуем «русским человеком». Давайте не спешить выделять в нем «русское» и «человека» так, как если бы нам было известно, что такое и первое и второе. Посмотрим вначале, что такое «русский человек» как цельное явление, как нерасчленимое единство, из которого нельзя без ущерба для смысла вычесть ни субъект (человек), ни предикат (русский). Быть может, случится, что субъект и предикат поменяются местами, или вообще это сочетание окажется нерасчленимым. А может быть, его и не стоит расчленять.

Русский человек как целое точно есть. А что в нем *русское*, и что в нем от *человека*, и как нам это стоит понимать, мы увидим в дальнейшем. На всякий случай приготовимся к самым неожиданным поворотам нашего исследования. Предупреждаем, что мы с самого начала ничего не знаем наверняка и собираемся искренне следовать самой логике рассуждения и поиска, не боясь столкнуться с тем, чего с самого начала мы и не подозревали.

Феноменология Ойгена Финка

Теперь нам надо подобрать социологический и философский инструментарий, чтобы приступить к нашему феноменологическому поиску во всеоружии.

Наиболее интересным автором, которого мы выбрали для того, чтобы подойти к нашей теме, является Ойген (Евгений, нем.) Финк. Это крупнейший феноменолог, философ, ученик Гуссерля. Многими комментаторами[1] он считается вторым по значению (после Гуссерля) феноменологом XX в., бывшим в течение жизни его преданным сподвижником и учеником.

Вместе с тем Финк — друг, коллега и последователь Мартина Хайдеггера. Вместе с Хайдеггером он вел философский семинар, посвященный Гераклиту[2].

Ойген Финк развил свое учение о мире и человеке в книгах «Бытие и человек»[3], «Трактат о человеческом насилии»[4], а также в своей самой известной книге «Игра как образ космоса»[5]. Кроме того, у него есть великолепная книга «Близость и дистанция»[6].

Интуиция мира

Основная идея Финка заключается в следующем. Большинство философских теорий, включая феноменологию Гуссерля или фундаменталь-онтологию Хайдеггера[7], определяет человека либо через

[1] См., в частности: *Bruzina R.* Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology 1928 – 1938. New Haven: Yale university Press, 2004.

[2] См.: *Fink E.* Heraklit, Seminar mit Martin Heidegger. Fr. / M., 1970.

[3] См.: *Fink E.* Sein und Mensch, Vom Wesen der ontologischen Erfahrung. Freiburg, 1977.

[4] См.: *Fink E.* Traktat uber die Gewalt des Menschen. Fr. /M.: Vittorio Klostermann, 1974.

[5] См.: *Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.

[6] См.: *Fink E.* Nähe und Distanz. Freiburg: Alber, 1976.

[7] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

бытие, как Хайдеггер через *дазайн*, либо через душу или дух — таково классическое понимание у схоластов, либо через субъекта, как у Декарта. Финк предлагает определить человека через *место*. С точки зрения Финка, *человек — это место*.

Тут нам стоит обратиться к предыдущему разделу и вспомнить сказанное о значении пространства для русского человека, в том числе о «широте» (пространственная категория!) русской души.

Согласно О. Финку, человек — это не субъект, но некое место. Место чего? Для чего? Какое место? В каком смысле «место»?

Финк утверждает, что человек есть место «космологического различения» (по-немецки kosmologische Differenz).

Понятие «Differenz» («различие», «различение») в философии XX в. играет огромную роль. Особенно важна его роль в философии Хайдеггера, где речь идет об «онтологическом различии» («ontologische Differenz»), фундаментальном для Хайдеггера. Позднее Жак Деррида развил это хайдеггеровское положение в своей знаменитой концепции, разводящей differEnce и differAnce.

По Хайдеггеру, «онтологическое различение» указывает нам на различие между *сущим* и *бытием*, между Seiende и Sein[1]. Это определение Хайдеггера нас интересует как прямая параллель к определению О. Финка.

Финк связывает «космологическое различие» (kosmologische Differenz) не с бытием, но с миром (Welt). Оно представляет собой различие между миром как всей совокупностью множественных вещей, с одной стороны, и ощущением мира как чего-то целого, чего-то предшествующего, чего-то неразделимого, что не тождественно совокупности всех вещей, бывших, настоящих и будущих; *зазор между множеством вещей мира и невидимым, тайным, очень сложным, неочевидным единством и целостностью этого мира в целом*. Мир, по Финку, никогда не дан *непосредственно*, он всегда *опосредован* вещами мира, содержанием мира. Но чтобы вещи мира были не просто вещами, а именно вещами *мира*, они должны как-то *соучаствовать* в этой стихии неявного, укрывающегося, неочевидного целого, называемого «миром». Мир не дан сам по себе сам в себе, но может быть схвачен интуитивно. И снова не всеми, и не всегда мира, но только в уникальном и редком опыте: в *интуиции мира*.

С точки зрения Финка, человек есть то *место*, где осуществляется «космологическое различие». Это место, где множественность мира или, иначе, множественность вещей сталкивается с миром как чем-то целым. Поэтому *человек представляет собой проблему*, открытую, зияющую рану, которая возникает из-за того, что мир имеет две составляющие, две стороны. Одна сторона — это совокупность множественных вещей, всех вещей, которые можно толь-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.

ко представить, которые были, есть и будут. А другая сторона — это скрытая *природа*, в которой мир открывается как таковой, весь целиком. (Об этом говорил Гераклит Эфесский в двух своих знаменитых изречениях: «Природа любит прятаться» и «Тайная природа лучше явной»[1].)

Одно дело — ощущение, восприятие, фиксация, в том числе и интеллектуальная, множественности вещей, а другое — уникальное озарение, своего рода «короткое замыкание», которое происходит, когда человек внезапно мгновенно осознает, что все то, что его окружает, есть не просто множество — одно, другое, третье, пятое, десятое, но некое целое. Происходит чудо: человек вдруг в какой-то момент замирает и схватывает, что все это *есть.* И все это *есть иным образом*, нежели какая-нибудь конкретная вещь. Все отдельное в этом ощущении *чистого присутствия мира в целом* исчезает, каждая вещь рушится и гибнет, как в бездне, потому что это не присутствие чего-то конкретного, его невозможно охватить, оно превышает любую форму и любое различие. Это такое целое, такое все, которое не тождественно совокупности своих частей.

Интуиция единства подрывает уют множественного мира, мира различаемых вещей, и открывает другой мир — мир как целое. Мир не как совокупность множества, а мир как цельное единство. Происходит эта встреча, это озарение целым, этот подрыв множественности в строго конкретном месте. Это место, по Финку, и называется «человеком».

Опыт целого как утверждение и уничтожение

Человек — это пространство, где мир сталкивается с фундаментальной проблемой: его множественность рушится в его цельность, потому что когда целое сталкивается с каждой конкретной вещью, то вещь не выдерживает этого напряжения, взрывается и гибнет. Она «понимает», что не может устоять как нечто отдельное перед целым, которое с ней не просто сосуществует, но сталкивается напрямую и «меряется силами».

Если бы другие существа и вещи, помимо человека, были бы *такими* местами, то и они были бы проблемными, мыслящими, говорящими, болезненно созерцающими и переживающими драму «космологического различения». Но, с точки зрения Финка, большинство сущностей находится в пространстве множества, в мире как множестве и не выходит за его пределы. Мир как множество — это то, в чем существует совокупность всех вещей без проблем, без озарения целым, *без интуиции мира.*

[1] Фрагменты древнегреческих философов. М.: Наука, 1979. С. 192.

Все существа и вещи *различают*. Человек различает более интенсивно, чем растение или животное. Но тем не менее и человек, и камень, и растение, и животное различают. Они воспринимают изменения движения. Животные видят движущийся предмет, воспринимают изменения среды. Они так или иначе способны фиксировать, констатировать множественность и изменения, лежащие в основе этой множественности. Но только человек, причем не всякий человек, по Финку, а очень особый человек, если угодно, *человеческий человек*, призванный к своему человеческому статусу, к своему человеческому состоянию, только он способен быть пораженным молнией *присутствия всего* посреди этого множества. И эта молния мира как целого не только утверждает каждую вещь мира как множественность, но еще и уничтожает каждую вещь как отдельную, конкретно существующую. Ибо *все* настолько многомерно превосходит каждую вещь по отдельности, что оно *уничтожает* эту каждую отдельную вещь.

Значит, мир является не только жизнеутверждающей силой, энергией множественности, но одновременно и смертью. Мир (по-немецки die Welt) в теории Финка и есть то цельное, что открывается в пространстве человека в момент «космологического различия». Он имеет одновременно два аспекта: *утверждающий*, который приводит все множество к бытию, и *уничтожающий*, обрушивающий все это множество в бездну. Поэтому «мир», по Финку, одновременно есть *и жизнь, и смерть*. В нем, в отличие от гуссерлевского Lebenswelt («жизненного мира»), весомо и выпукло присутствует смерть (по-немецки der Tod); точнее, в нем есть одновременно и Leben (жизнь), и Tod (смерть). Потому что смерть конкретного и есть жизнь в чистом виде, которая своей всеобщей стихией обрекает любую сингулярность, любую частность на гибель как конечное, перед лицом собственной бесконечности.

Глава 28

ИНТУИЦИЯ ХАОСА

Озарение тьмой

Можно сказать, что озарение миром как изначальной цельностью есть «*озарение тьмой*», потому что слишком яркий и пронзительный свет слепит глаза, в нем ничего невозможно различить, все исчезает и сливается не меньше, нежели в абсолютной тьме.

В православном богословии Ареопагитик[1] есть такое выражение: «тьма, превысшая света». Оно описывает предел созерцательного опыта. Между крайностями света и тьмы существует «тайная гармония». Обычный свет проявляет вещи, делает их различимыми. А тьма, напротив, их скрывает. Но если рассмотреть предельные случаи, то слепящий свет будет выявлять вещи, а абсолютная тьма, наоборот, делать выделенными предметы, которые не столь темны. Как можно распознать предметы во тьме? Только сделав саму тьму еще более густой, чтобы все остальное проступило на темном как нечто более светлое, и следовательно, различимое. В Средневековье это выражалось поговорками: «Obscurium per obscurius» («Темное, объясненное с помощью еще более темного») и «Ignotum per ignotius» («Непонятное, объясненное с помощью еще более непонятного»). В рационалистическом контексте это звучало как насмешка, а в контексте герметизма и алхимии — как основной способ мистического познания, стремящийся схватить самые далекие горизонты мудрости.

«Озарение тьмой», которая гасит множественность и тем самым обнаруживает тайную цельность, может быть рассмотрена как образ «космологического различия». *Место такого озарения есть, по Ойгену Финку, человек*.

Теперь попытаемся найти аналоги тому, что Финк называет «*миром в целом*», «*интуицией мира*», в других философских или мифологических контекстах. Самое близкое этому по смыслу по-

[1] См.: *Дионисий Ареопагит*. О небесной Иерархии. СПб., 1997.

нятие — греческий термин *хаос*[1]. *Хаос* определяет состояние мира, предшествующее упорядоченности и строгому различию. В нем сосуществуют верх и низ, теплое и холодное, влажное и сухое, мужское и женское, доброе и злое, верхнее и нижнее, и эти инстанции, энергии и силы не противостоят друг другу. Хаос является моментом высшего напряжения жизни.

Иногда можно встретить представление о хаосе как о простом отсутствии порядка и, следовательно, о чем-то бесформенном и «мертвом». Но мы говорили в предыдущем разделе о том различии, которое существует между «пред-порядком» и «бес-порядком», между животворящими потенциями того, что еще не наступило, и образом свалки, куда переходят вещи, завершившие свой срок пребывания в упорядоченной системе. Хаос как пред-порядок — это источник всей жизни, потому что в нем в неразделенном состоянии содержатся энергии и потенции всех возможных вещей. Порядок начинает их иерархически выстраивать за счет исключения одних возможностей в пользу других. Порядок всегда эксклюзивен, он исключает. Хаос всегда инклюзивен, это тотальная инклюзия. Он включает в себя все и никогда не совпадает с совокупностью включенного. Это нечто большее, чем все, что есть или могло бы быть; это сам принцип, само начало включения. Порядок же, напротив, исключает и поэтому делает все неподвижным. И несмотря на то, что он утверждает, отталкиваясь от «горизонтали» хаоса, упорядоченную «вертикаль» и поначалу творение порядка из хаоса является живым и энергичным процессом, в конечном счете порядок все более и более тяготеет к застыванию, к тому, чтобы превратиться в нечто жесткое, ригидное. Побеждая хаос, творя мир из хаоса, порядок замораживает живые энергии и *тем самым* обрекает их на уничтожение. Поэтому порядок всегда временный, а хаос всегда вечный; порядок относителен и неподвижен, а хаос динамичен и жив.

Такое понимание хаоса фактически тождественно с понятием мира и интуиции мира у Ойгена Финка. «Мир» (Welt) Финка как раз есть совокупность всех вещей *до*, *прежде* их расчленения на множество. И «интуиция мира» — это проникновение в то измерение, где они соприсутствуют, будучи еще не разделенными до конца.

---

[1] Термин «хаос» этимологически восходит к греческому глаголу «χαίνω», «χασκω», близкому к латинскому «hiāre» и русским «зиять», «зевать» как по происхождению, так и по смыслу. Сюда же относится и древнеиндийское слово «vihāyas» — «воздушное пространство», т. к. в определенных мифологических представлениях небо и земля выступали как разомкнутые челюсти, а свободное пространство между ними — как зияющая пустота, предшествующая ее наполнению конкретными вещами. (См. также: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.)

Интуиция хаоса как сущность человека

Если теперь применить это к человеку, мы определим его как место, где происходит опыт «интуиции мира», т. е. вскрытие хаоса, опыт хаоса. Еще точнее: это *место, где хаос встречается с порядком*.

Мышление человека пронизано порядком и множеством различий, которые составляют его основание. Интенсивность различий, максимальная среди всех живых видов у человека, упорядочена и возведена в высший ранг. Человек есть носитель порядка, нечто упорядочивающее. Он встроен в порядок и строит порядок. Он фиксирует порядок там, где он есть, и создает его там, где его нет. Но не это, по Ойгену Финку, делает человека человеком. Помимо встроенности в порядок, помимо включенности в него, помимо осознания и признания этого порядка, существует *интуиция хаоса*, которая дает человеку возможность выбора. Благодаря хаосу человек может пойти как за порядком, так и против него. Благодаря интуиции всеобщего он может сказать «да» тому, что есть, и может отвергнуть то, что есть. Более того, чем более развита в нем интуиция хаоса, тем шире и живее его внутренний мир и тем более человек есть человек, потому что именно интуиция хаоса, «космологическое различие» — это сущность человека.

Мать-Земля

Греческое слово «хаос» этимологически образовано от греческого «χαίνω» и переводится как «зевать», «зиять»[1]. Отсюда устойчивое сочетание: «зияющая бездна». «Зияющая бездна» — то же самое, что «зевающая бездна», открытая пасть, в которую все сыпется и в которой все исчезает. Это пасть живой утробы мира, его «жизненного живота». Открытая, разинутая пасть — это начало того головокружительного, страшного и влекущего чувства, когда в бесконечный желудок[2] поступают все вещи мира и там мягко, уютно и сытно перевариваются.

Еще одна инстанция, близкая к хаосу, — это *земля*. Символизм Земли (Erde) в философии Финка, как и в философии позднего Хайдеггера[3], играет очень большую роль. Земля тоже синоним мира как целостности, как животворящей, живородящей бездны.

Земля среди всех других элементов, стихий в русской культуре, в русском народе пользуется самой большой популярностью. Мы

---

[1] См. сноску 1 на с. 241.

[2] Фигура «мессира Гастера», «месье Живота», комически описана в четвертой книге Рабле. См.: *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. М., 1966. Анализу символизма «Мессира Гастера» посвящена работа криптолога и специалиста по средневековой культуре Грасе д'Орсе. См.: *Grasset d'Orcet C.-S.* Matériaux cryptographiques. 2 tomes. Le Mesnil Saint-Denis: Éditions les Trois R, 1983.

[3] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.

редко говорим «отец наш — небо», в отличие, например, от тюрок, для которых «отеческий» символизм неба, тэнгри является расхожим культурным штампом. Мы редко упоминаем воздух (ветер) в этом качестве; такие выражения, «как отец-ветер», «брат-воздух», немыслимы. К воде у русских отношение доброе, но сдержанное. А вот Мать Сыра Земля фигурирует в бесчисленном количестве заговоров, сказок, духовных стихов, поговорок, примет. К земле у русских отношение чрезвычайно почтительное, священное, обособленное[1]. Это теснейшим образом связано с *пространственностью русской души*, о чем мы говорили в предыдущем разделе.

Русские — безусловно, *народ земли*. Но какой земли? Земля русских, Мать Сыра Земля, — это парадоксальная земля. Казалось бы, земля должна быть сухой и твердой. Но наша земля сырая и влажная. Русская земля является одновременно *грунтом*, основой, на которой мы стоим, и *зияющей бездной*, в которой можно утонуть, погрязнуть. Эта земля *полая, раскрытая, разверзшаяся*. Она разверзает свое лоно для того, чтобы вобрать в себя «родных» покойников. Она открывается для того, чтобы дать всходы и жизнь человеку, миру и всему живому. Это живородящая земля, влажная и сырая. Это земля и вода одновременно, т. е. *земная бездна*. Она кажется твердой и пустой одновременно.

Земля является основой мира и, соответственно, порядка мира; мир стоит на плотной земле; но вместе с тем все вещи мира валятся в бездну изначального присутствия, падают в целое и нерасчленимое. Земля фундаментально двойственна.

По-немецки «Grund» — «основа», «почва», «земля». «Ab-Grund» — «бездна», «то, что не имеет под собой основы», т. е. грунта и почвы. Оба эти термина, Grund и Ab-Grund, сливаются в образе Матери-Земли, в хаосе в одну и ту же инстанцию. Способность увидеть сквозь множество вещей Праматерь Землю, первородный хаос и составляет главную операцию «космологического различия», а значит, и является сутью человека, самым человеческим свойством человека. Человек есть тот, кто способен воздать хвалу и славу Матери-Земле, хаосу, живоносному началу мира, и отнестись к ним с высшим духовным вниманием. *Человек — это тот, кто внимателен к земле*. У Фридриха Ницше есть замечательная фраза: «Братья мои, будьте верными земле!»[2]

Земля воспринимается русскими как живое пространство, простор, о чем мы говорили в прошлом разделе, разбирая, в частности, Достоевского.

---

[1] В Древней Руси был обычай справлять «именины Земли» в Духов понедельник, сразу после Троицы. В этот день Землю чествовали, строжайше запрещалось ее копать или обрабатывать иным способом, приносились жертвы и т. д.

[2] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. СПб.: Азбука-классика, 2004.

Глава 29

ПРОСТРАНСТВЕННОСТЬ РУССКИХ

Гоголь: онемела мысль перед пространством

Здесь следует обратить внимание еще на одного нашего великого классика, Николая Васильевича Гоголя, который о пространстве и о русском человеке написал пронзительные строки. Он писал о том, что отзвук хаоса, отзвук земли, звон земли через интуицию хаоса и глубины жизни и смерти, порождающего и уничтожающего начала составляют сущность русского человека.

> Русь, чего же ты хочешь от меня? Какая непостижимая связь таится между нами?

Между человеком (Гоголь здесь определенно говорит не от лица писателя, самого себя, а от лица человека) и Русью существует таинственная и непостижимая связь. Эта непостижимая связь связана со сложностью осуществления «космологического различия».

> Что глядишь ты так?

Русь — это пространство, имеющее глаза. Русь — это не то, на что смотрят, а то, *что* смотрит. Это и означает, что человек все больше и больше отождествляется с местом. Он не субъект, скорее Русь, Welt, Земля, русская Земля становится субъектом, видящим человека, отражающимся в этом человеке.

> Что глядишь ты так и зачем? Все, что ни есть в тебе, обратило на меня полные ожидания очи.

Картина, абсолютно не напоминающая обыкновенное физическое пространство, страну, по которой просто ездит человек в бричке. Здесь человек становится предметом, на который смотрит что-то живое, огромное, всеобъемлющее.

Далее Гоголь пишет:

> И еще полный недоумения, неподвижно стою я, а уже главу осенило грозное облако, тяжелое грядущими дождями. И онемела мысль перед твоим пространством.

«Онемела мысль перед твоим пространством». Обычное человеческое раз-влечение, рассеянность по вещам и предметам, событиям и чувствам, обычная суета пустых мыслей прекратилась, остановилась, замерла. Это — *онемение мысли*. Закончился бессмысленный диалог пустого функционирования профанического рассудка, мысль замерла, онемела. Хайдеггер говорил о постоянной внутренней «болтовне» (Gerede) как о признаке неаутентичного экзистирования Dasein'а[1]. Остановка болтовни — «онемение мысли» — есть, напротив, обращение к аутентичному экзистированию. Русский человек возвращается к своей аутентичной русскости перед лицом русского пространства[2].

> Что пророчит («пророчить» — это значит «говорить», от слова «речь», «прорицать». — *А. Д.*) сей необъятный простор?

Получается, что простор нечто высказывает, простор есть мысль. Простор — это то, что обращается к человеку как к месту восприятия, чтобы человек расшифровал голос пространства, голос земли.

> Что пророчит сей необъятный простор? Здесь ли, в тебе ли не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца.

Единственная беспредельная мысль — это мысль как осуществление «космологического различия». Потому что она не имеет границы, потому что каждая ограниченная вещь здесь сталкивается со своей бесконечной праосновой, означающей ее начало и ее конец одновременно.

> Здесь ли в тебе не родиться беспредельной мысли, когда ты сама без конца. Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройтись ему.

И далее:

> И грозно объемлет меня могучее пространство, страшною силой отразясь в глубине моей. Не естественной властью осветились мои очи. У, какая сверкающая, чудная, не знакомая земле даль, Русь.

Земля сталкивается с землей, пространство сталкивается с пространством и пробуждает в человеке страшный, фундаментальный, пронизывающий его до корней экстаз. Выход за свои собственные пределы — и человека как такового нет. Он слушает только жизнь и движение пространства. И через него жизнь и пространство слушают самих себя, сталкиваются сами с собой. Это своего рода короткое замыкание, гениально описанное Гоголем.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

В этих строках мы можем угадать основу русской антропологии. Человек есть место встречи множественности вещей с темной, непонятной, хаотической, все уравнивающей, невнятной, но чрезвычайно действенной, активной силой, рождающей истинный свет, подлинное могущество и необратимое озарение. Вот это и есть загадка русского человека как носителя пространства, как пространственного явления.

Котлован

Можно назвать Русь «зияющей Русью» — простором, зияющим, как хаос. Хаос есть зияние, поэтому Русь не столько сияющая, сколько зияющая.

Отсюда и «Котлован»[1] А. Платонова, который герои повести начинают рыть как фундамент будущего здания, но потом забывают о конечной цели, все роют, роют, глубже и глубже, будучи не в состоянии остановиться. Они притягиваются стихией Земли, отвечают на ее молчаливый зов, движутся к ее сущности. На всем протяжении повести Платонова идет только это исступленное сакральное рытье. В этом — стремление докопаться до самых глубин Земли. Это весть о зияющей Руси, которая заключает в себе интуицию фундаментального живоносного, темного и светлого одновременно, бездонного и надежного родимого хаоса.

Хайдеггер: русские как земля будущего

О русских «как о земле» говорил Мартин Хайдеггер в 1930—40-е гг., когда он обратился к проблемам «другого Начала» и нового мира, который должен был быть построен после конца западноевропейской метафизики, завершающейся в XX в.[2] Мартин Хайдеггер говорит о том, что «русские — это земля будущего». Именно *земля*, а не небо, что очень важно.

Хайдеггер в одном фрагменте из книги «Судьба бытия» («Geschichte des Seyns») высказывает следующую мысль:

> Die Geschichte der Erde der Zukunft ist aufbehalten im noch nicht zu sich befreiten Wesen des Russentums. — История /судьба земли будущего содержится в еще не освобожденной для себя самой сути русскости[3].

---

[1] См.: *Платонов А.* Котлован // Платонов А. Повести и рассказы. 1928—1934. М., 1988.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.; *Он же.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

[3] См.: *Heidegger M.* Die Geschichte des Seyns. Fr. /M.: Hrsg. P. Trawny, 1998 (GA 69). S. 108.

У Хайдеггера в его концепции Четверицы выделяются четыре «мировые области»: Земля, Небо (= Мир, Welt), боги и люди. Небом будущего Хайдеггер считал германскую культуру, возрожденную в философском контексте «другого Начала»[1], а Землей будущего он считал Россию и «еще не освобожденную для себя самой суть русскости». Хайдеггер точно интуитивно схватил эту суть. Она лежит в Земле.

В этом контексте надо иметь в виду, что Хайдеггер писал эти строки, когда полным ходом шла Вторая мировая война, сам же Хайдеггер был немецким патриотом и, конечно, был солидарен со своими войсками, которые бились на Восточном фронте против русских. Но и в этой драматической ситуации он был способен делать важнейшие философские метафизические различия. Так, в другом месте Хайдеггер снова возвращается к этой теме и пишет: «Russland — dass wir es nicht technisch-kulturell uberfallen und endgultig vernichten, sondern zu seinem Wesen es befreien und ihm die Weite einer Er-leidenskraft eroffnen zur Wesentlichkeit einer wesentlichen Rettung der Erde»[2]. Дословно: «Россия — мы не должны завоевать ее культурно-технически и (тем самым) окончательно уничтожить, но (мы должны) освободить ее для *ее* (курсив Хайдеггера) сути и открыть ей широту ее страдательной мощи к сути сущностного спасения Земли». Обратите внимание — «не уничтожить, но освободить». Речь идет не о политической пропаганде, т. к. его лекции слушали в то время единицы, причем довольно оппозиционно относящиеся к гитлеризму; речь идет о метафизической оценке и глубинной интуиции предназначения русских в судьбе мира и о их роли в «другом Начале» и Ereignis'e.

В философском ключе мы разбирали эту тему в книге «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии»[3]. Нам же важно то, что русские связываются именно с Землей в ее метафизическом измерении.

Русские мыслят человечно

Что же уникального в определении человека у Финка? Почему оно столь важно в понимании особенностей русской антропологии? Признание множественности вещей, созерцание множественности вещей, различение этой множественности, отличие себя от этой множественности — все это процедуры банальные: в зача-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.

[2] *Heidegger M.* Die Geschichte des Seyns. S. 119.

[3] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

точном виде они есть и у животных, и даже растений. Конечно, у людей различение, дифференциация пронзительнее и масштабнее, но в самой по себе в ней ничего уникального нет. Глаз орла более прозорлив, а нюх собаки не в пример совершеннее человеческого. Они видят больше и чувствуют несравнимо богаче. Да, человек различает интенсивнее, но это еще не делает человека человеком. Если человек различает вещи, отличает ботинок от носка, стену от пола, он, конечно, молодец, никто не спорит, но этим он не доказывает, что он человек. Он становится человеком тогда, когда помимо и по ту сторону этого различения он различает что-то еще, а именно живоносную, молниеносную стихию хаоса и глубинный горизонт Земли под покровом беспредельной множественности. Между Небом и Землей как разверстой зияющей пастью мира множество предметов, но человек — тот, кто видит сквозь эти предметы баюкающую их пустоту.

Однако русские только на этом и сосредоточены; они тем и занимаются, что осуществляют «космологическое различение», тонко переживают интуиции хаоса и резонируют в такт с ними. В первую очередь они схватывают интуицией всеобщее, цельность, связность, а значит, саму бездну земли, и потом только они думают, потолок ли это перед ними или пол, ботинок или носок. Русские мыслят не банально, но парадоксально; они вначале сложны, а потом только просты; они движутся не от частного к общему, но от всего сразу, от хаоса, от Матери-Земли к конкретному предмету. Но они так любят все в целом, что часто до конкретного дела не доходят. Они заворожены Землей и не хотят отводить от нее глаз, как младенец не хочет отрывать взгляда от нежного и заботливого лица матери. Напротив, он хочет, чтобы ее лицо никогда не удалялось от его колыбельки, чтобы от него также нежно пахло свежим мылом и доброй женской кожей.

Русские мыслят человечно, максимально человечно.

Да, русские плохо различают детали, зато они все вместе отлично схватывают в целом. И если в деталях они плохо разбираются, зато все вместе понимают отлично и сразу. Причем русские понимают именно вначале все вместе, а потом уже пытаются сделать вид, что они могут и по отдельности понимать. И даже если это у них не получается, то в любом случае мы имеем специфический феномен русского мышления, которое иронично насмехается над всем, и в первую очередь над собой или над слушающим. В основе такой иронии лежит загипнотизированность хаосом. Русские сфокусированы на животворящей стихии земного хаоса. Они осуществляют «космологическое различие», и оно им настолько интересно, что обычное рациональное различие, различие между вещами, их не интересует. Они забывают об этом.

Это особая форма мышления. Русские проскальзывают мимо обычного разделяющего мышления и углубляются в собственно русское мышление, т. е. погружаются в очарованность всеобщего, глобального, грозного, напряженного, поражающего молнией пространства. Русские зачарованы пространственностью бытия. И сами поэтому мыслят самих себя пространственно.

Глава 30

ХАОС КАК ЖИЗНЬ

Чудеса Земли

Русские — это пространственный антропологический тип. Мы — единственный народ, который праздновал «именины Земли» в Духов понедельник, после Троицы[1], когда все выходили на природу (с которой русские старались и не уходить), водили хороводы, пели песни, гуляли (т. е. двигались в неопределенном направлении с неопределенной целью), проливали наливки и мед на травы и пашни, «кормили землю».

Русские считали, что земля дышит, и существовало множество обрядов, связанных с тем, чтобы услышать дыхание земли, многочисленные легенды и предания повествовали об этом. Отношение к земле как живому, постоянно присутствующему в жизни существу составляет специфику русской антропологии.

В чем это может выражаться? В первую очередь в ориентации русского на возможное, а не на действительное; на придание потенциальному высшего онтологического статуса по сравнению с актуальным. Первостепенным значением обладает бездна. А все, что ее наполняет, в сравнении с ней самой — ничто. Из этого можно сделать, например, такой вывод: вещи, содержащиеся в хаосе, обильнее, разнообразнее, богаче и реальнее вещей, находящихся в порядке. С этим связаны многочисленные истории о *кладах*, которые, как правило, тоже ищут в праздники Земли, чаще всего в день Симона Зилота, 23 мая.

---

[1] Иногда праздник именин Земли приурочивали и к иным датам — например, к 23 мая, сразу после Николы Вешнего, на праздник Симона Зилота. В ряде мест в Духов день совершали обходы полей с крестным ходом. В Вятской губернии существовал обычай кормить землю во время так называемого «бабьего» праздника, участницами которого были замужние женщины, в основном пожилые. Собравшись вместе, они уходили в поле, где, расстелив на земле скатерти и разложив на них кушанья, устраивали трапезу. Временами трапеза прерывалась: женщины с песнями разносили по полю кусочки принесенных блюд. Самая старшая из них совершала ритуальное действие — «кормила земельку». Положив кусочки еды под верхний слой почвы, который аккуратно приподнимали, или на землю и присыпав сверху землей же, она говорила: «Земля-именинница, дай нам урожай».

Хаос предполагает возможность всего: как привычных вещей — телеги, скамьи, оглобли, лемеха, чашки, сапога, штанов, коровы, так и непривычных — летающих зайцев, человеко-лошадей, кентавров, леших, гигантских баб с рыбьими хвостами, говорящих змей и т. д. Стихия хаоса ничего из себя не исключает. Мы говорили, что хаос и земля инклюзивны. Поэтому в греческих мифах Земля порождает мириады разнообразных существ, которые ужасают богов: там есть и змеерукие, и змееногие, и многоглазые, и безголовые, и одноногие, и одноухие, и циклопы, и гарпии, и химеры. В царстве Земли нет ничего невозможного: наплодить можно кого угодно и сколько угодно, все это имеет право существовать.

У древнегреческого философа Эмпедокла есть теория, описывающая, что в начале космогенеза органы людей росли сами по себе и по отдельности. Если в современной постмодернистской теории Делёза фигурирует «тело без органов»[1], то у Эмпедокла — «органы без тела», «органы без людей». (А зачем нужны, собственно, люди, если люди — это место? Они нужны как место собрания, точка сборки.) Согласно Эмпедоклу, вначале из земли росли руки, глаза, ноги, сердца, почки, где-то обвивались плющом вокруг деревьев кишки. Все эти органы жили сами по себе и могли сочетаться друг с другом довольно произвольным образом. Трехногое, безголовое, трехрукое, козлоногое существо или фавн, гамодриада, сатир, русалка, гарпия, сфинкс — это обычные, нормальные, привычные вещи в мире хаоса.

Хаос и доверие

Мир хаоса связан с таким понятием, как *доверие*. Доверие в его широком понимании заставляет нас утверждать, что если мы и не видим летающего зайца и никогда его не видели, то это не значит, что зайцы не летают. Просто мы не видели этого. Многие современные городские дети и курицу не видели, или корову — только по телевизору или на картинке. А что они живые — ходят, размахивают хвостами, — для многих окажется экзистенциональным откровением. А уж индюков точно большинство современных городских молодых людей не видело. Поэтому, если мы не встречаем летающего зайца, это не значит, что его нет. Человек, который живет на линии хаоса, говорит: «не встречал, может, плохо смотрел, надо поглядеть в небо повнимательнее».

Но идея доверия первичнее «веры» в летающего зайца. Сама идея доверия — это *погружение в стихию всевозможности*. Стихия доверия — это стихия хаоса. В хаосе все возможно, даже если это

[1] Сам термин введен критиком и поэтом Антоненом Арто.

не встречается. Не встречается, ну и что? Мало ли что не встречается? Многие из нас не были в далеких странах. Их, что, тоже не существует, как и летающих зайцев?

Я не был в Южной Африке. Ее тоже нет? В моем опыте ее нет, и летающего зайца я не видел. Но с точки зрения интуиции Матери-Земли, почему бы не быть Южной Африке? Почему бы не быть летающему зайцу, кентавру, лешему, тем более о них столько написано. Текстов о русалках, нимфах, наядах, женщинах-лисах, оборотнях, ведьмах, валькириях, домовых, банных, овинных, кстати, гораздо больше, чем о Южной Африке.

Итак, область хаоса, сфера целого — это *территория доверия*. Доверие эстетически чрезвычайно *обаятельно*. Как приятно, когда мы видим, что дети открыв рот слушают сказки, какое это производит симпатичное впечатление! С нас будто оковы спадают. Мы чувствуем, что они молодцы. Что-то, конечно, заставляет нас сомневаться, удивляясь их открытости; мы на них смотрим и думаем: неужели они правда верят в гномов, в чертей, в чудовищ и добрых волшебниц? А они действительно верят. Причем не в них конкретно, они верят во *все вообще*; они еще родные Матери-Земле, они еще сопричастны стихии хаоса. Поэтому они верят и в новых чудищ. Вот мы дочку в детстве пугали бригадой санитаров: мол, если будет плохо себя вести, приедет «бригада санитаров»: и увезет ее. Современные санитары — с сиренами, белые, жесткие, грубые, часто пьяные, ими испугаешь детей больше, чем раньше букой. И бригада, которая выезжает хватать непослушного ребенка, приобретает черты чего-то живого, какой-то отзвук едва уловимой реальности. От такой бригады сказочно злых санитаров, санитаров-убийц веет хаосом базовой первичной нерасчленимой жизни: вроде они призваны лечить (хотя и это больно и неприятно), но одновременно могут увезти куда-нибудь далеко-далеко и продать, например, на органы. Карета «скорой помощи» превращается одновременно в колесницу жизни и смерти, т. е. тоже становится достойным персонажем хаоса. Ну а уж другие более традиционные персонажи — лешие, черти, волки, богатыри, драконы — входят в круг хаоса на законных основаниях; они там прописаны.

Хаос — это доверие. И это доверие обладает колоссальной гипнотической силой.

Порядок как скепсис

Что такое порядок? Порядок — это скепсис, причем скепсис в чистом виде. Порядок эксклюзивен. Он ни о чем не говорит. Он утверждает нечто как возможное просто для того, чтобы показать,

что *другое невозможно.* Порядок всегда ограничивает. Он, пользуясь доверчивостью хаоса, какие-то куски из хаоса отбрасывает. То есть сам по себе он ничего не создает. Он просто берет то, что хаос ему предлагает. Крылатых зайцев он осмеивает, а Южную Африку принимает. Но он знать не знает, что и летающие зайцы, и Южная Африка — продукты творческой энергии Земли.

Порядок абсолютно не производителен. Это чистый скепсис. И в некоторых случаях, когда мы имеем дело со скептической культурой, с культурой исключительного порядка, мы видим, что этот скепсис проецируется сам на себя.

В западноевропейской философии у Рене Декарта он стал принципом мышления: сомнение во всем — главный принцип порядка. Не верь, не доверяй ничему, все проверяй. На самом деле, речь идет не о том, чтобы начать систематизировать все, что встречается и не встречается в опыте, но о том, чтобы заведомо подойти к миру в его полноте с задачей *что-то из него исключить.*

Идея сомневаться во всем, ничему не доверять и не верить, настаивать на том, что больше сказок не будет, — это, на самом деле, не что иное, как *новая сказка*, только очень плохая. Сказка о серебристых лайнерах, позволяющих слетать в Египет или Пхукет; о мобильных телефонах, по которым миллионы несут круглосуточно полную ахинею; об индивидуальной свободе, которая сморщивается вместе с индивидуумом, теряющим наряду с ограничениями и преградами свое содержание и свою идентичность; о сокращенном, примитивном, вычисляемом убогом мирке, который все больше и больше сужается вокруг себя, пока полностью не утрачивает связь с живой энергией хаоса.

Поэтому очень важно, что доверие (в том числе и стихия социального доверия — здесь мы переходим в конкретную социологическую плоскость) связано с широтой хаотического начала. Недоверие, скепсис, подозрительность — свойства порядка.

Почему русских так часто обманывают?

Если мы внимательно рассмотрим эти замечания, то поймем одну из важнейших социологических особенностей русской натуры. *Русские чрезвычайно доверчивы.* А обратной стороной русской доверчивости является недоверчивость. На самом деле недоверие — это не антитеза доверию, оно с ним неразрывно связано.

Почему русских так часто обманывают? Потому что они не доверчивы, т. е. доверчивы с обратным знаком. Они верят и не верят. Им говорят: «Дважды два — четыре». Они думают: «Нет, черт, пожалуй, врешь. Сколько же будет дважды два? Пожалуй, надо подумать. Еще не туда куда-нибудь попадешь, не то что-нибудь скажешь,

на смех поднимут». И в общем, долго так тянут с ответом, прежде чем что-то скажут, и то на авось. А про себя думают: «Скажешь — четыре, засмеют или завтра заставят платить взносы какие-нибудь. Нет, лучше подождать».

Что это все означает? Что русские недоверчивы именно потому, что они строят отношения исключительного на доверии. Они доверяют всему, но поскольку часто, сплошь и рядом, наталкиваются на тупики и углы, то предпочитают не доверять всему. Это не значит, что они познают. Они на самом деле не скептичны, они слишком открыты и не собираются отказываться от этого режима своей открытости. Поэтому даже недоверие русских ко всему происходит из того, что они чрезмерно доверчивы. Они строят все отношения на *«верю / не верю»*. Обратите внимание, не на «*знаю / не знаю*», но именно на «*верю / не верю*».

«Дважды два — четыре?» — «Ну да, хорошо, допустим, поверил». Русский человек открытый. Или не поверил. Он не знает того, что дважды два — четыре, потому что он *слишком глубоко думает, мыслит землей*. Это *земляное мышление.* Мышление Матери-Земли, где дважды два действительно не четыре и где никто не знает, есть ли два, есть ли дважды, есть ли четыре. Там все неопределенно. Жизнь есть смерть, два есть один или три. И потом, эти цифры... Они постоянно расплываются, теряют фокус. В этом и состоит *интуиция всего*. Если есть все, то какая же разница — два или четыре? «Что вы к нам пристаете, если есть все вообще и сразу?»

Недоверчивость — это обратная сторона доверчивости. Но и то и другое противоположно скепсису. Скепсис — это не недоверчивость, это требование *рационального объяснения*. Но рациональное объяснение, требование рационального обоснования *предшествует самой рациональности*. Поэтому эта рациональность, этот скепсис могут быть, в свою очередь, наивными. Французский скепсис чрезвычайно наивен. Любой француз считает всех находящихся в одном с ним помещении круглыми идиотами, кроме самого себя. Француз скептичен по отношению к любому сидящему в комнате. Единственный человек, к которому он не проявляет никакого скепсиса, это его собственное «эго». Он подмечает в других самые тонкие детали, блистательно шутит, но только до тех пор, пока дело не дойдет до него самого. Тут он не понимает, что происходит, и воспринимает любую шутку в свой адрес как личное оскорбление — и часто выходит совершенный скандал.

Русский же человек готов шутить и над собой, и над другими. Он вообще не отличает себя от других. Более того, он очень любит шутить сам над собой. Почему? Потому что *он — просто место*. Он говорит: «Ну, что я, Ваня, перед лицом великой Матери-Земли? Ну и что, что я — Ваня, мало ли, нашел чем гордиться». И двигается так, чтобы дать место Матери-Земле сквозь него пробурчать что-то гул-

кое и свое. Так Ваня и живет. И поэтому его очень сложно победить, завоевать, переделать, ибо он доверяет всему.

Есть прекрасная фраза одного из персонажей в романе «Пламень»[1] Пимена Карпова: «Верьте всему и всем». И дан он в очень близком к нашей теме контексте:

> В далекой и темной глуби пещеры рдяный вспыхнул огонь. Больные и одержимые, задыхаясь, давя друг друга и карабкаясь по уступам пещеры, двинулись к глухому окну затворника.
>
> А из-за окна, сквозь сумрак, прорезываемый красно-зеленым светом лампад, из неведомой застенной пещеры, откуда слепым и жутким несло холодом, вахлатый, черный, обросший мхом затворник подавал древний неведомый голос:
>
> — Кто мне верит?.. Кто меня любит?.. За мною!.. В низины!.. То-то любо будет!.. В сердцевину земли!..
>
> Толпы, притаив дух, молчали сокрушенно. Не шевелились. Только сонный мужик сзади робко и низко кашлянул:
>
> — О-о-о... На небе был... В самом что ни на есть Божьем чертоге... Ай в землю прострунул... К нашему брату, мужику... Вумственно надо об этом говорить!..
>
> — Любите сердце земли! — суровый и вещий раздавался в глубине пещеры клик. — Кто не познает земли, тот не увидит и неба... Не бойтесь зла! Не бойтесь ненависти! Это зажигает любовь... Вы мне верите?.. Дети!.. Верьте всему и всем... То-то любо будет!.. То-то верно...[2]

Вот такой завет. Вполне русский. «Верьте всему и всем». Я глазам своим не поверил, когда прочел такой наказ. Казалось бы, мы слышим только одно: не верьте, вас облапошат, «разведут», обманут, «кинут», подставят. И вдруг человек своим последователям дает указание: «Верьте не мне, лидеру какой-то секты или преподавателю, а верьте всему и всем». Это и есть гениальный русский завет, точно соответствующий нашей антропологии. Все-то врать не могут, все вместе уж наверняка правду говорят. Поэтому верить всему и всем означает не верить никому и ничему *по отдельности*, в том числе и тому, что дважды два — четыре. А *всем и всему вообще* можно верить. Это и есть призыв осуществления космологического различия и, соответственно, путь подлинной гуманизации человека — русской гуманизации.

Русский нигилизм

Поскольку инстанция Земли (Welt, Leben-Tod) может быть названа всем одновременно, всем вместе и ничем конкретно, она мо-

---

[1] См.: *Карпов П.* Пламень. Русский ковчег. Из глубины. М.: Художественная литература, 1991.

[2] Там же. См. также: *Дугин А.Г.* Кровушка-матушка // Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. Т. 2. М.: Арктогея, 2000. С. 67—85.

жет быть названа и *ничем*. Отсюда берут свое начало истоки русского нигилизма. Само слово «нигилизм» ввели русские[1].

Русский нигилизм не является простым разрушением порядка. Русский нигилизм — это обращение к животворящему хаосу, это стремление с помощью хаоса (если его дозированно впрыскивать) оживить порядок и поддержать его. Русский нигилизм поэтому имеет много консервативных, державных, охранительных черт. Русский нигилизм радикализируется по мере того, как выхолащивается жизнь из порядка. Ну а если порядок слишком упорствует в том, что он только порядок *и ничто больше*, если он *слишком скептичен*, то такой порядок быстро исчезает. Нигилизм — это очень важное экзистенциальное свойство русского народа, потому что под «ничто» мы понимаем «все». И наш нигилизм — это утверждение всеобщности и всеединства всего.

Горизонт русской смерти

В такой ситуации горизонт хаоса, горизонт всего порождает специфическое отношение к смерти в русской антропологии. Русские идут на войну не для того, чтобы победить и выиграть, завоевать и захватить новые земли. Все это слишком рациональные вещи, свойственные лишь некоторым слоям русской элиты. Русский народ идет на войну, чтобы умирать и убивать. То есть он идет, потому что *он сам — смерть*. Он несет смерть себе и другим, чтобы на дороге, *на пути у него не стояли*.

Почему русские непобедимы? Потому что смерть они не воспринимают как нечто внешнее по отношению к себе. Смерть — это они сами. Их войско — это войско смерти. Поэтому они умирают и убивают на одном дыхании, и ничего плохого не имеют в виду *против того*, кого они убивают. Они просто двигаются так, они живут так. И тот, кто это поймет, поостережется с нами вступать в военные конфликты.

Такое объяснение русской антропологии приводит к очень интересному выводу. А не является ли то, что мы описываем в качестве русского человека, его специфических экзистенциальных горизонтов, некой верой, некой формой *народной веры*, какого-то специфического религиозного комплекса?

---

[1] Впервые оно появляется у Тургенева в романе «Отцы и дети», оттуда в философский контекст его вводит Ницше.

Глава 31

РУССКАЯ ИНИЦИАЦИЯ. СПУСК И ПОДЪЕМ

Чертогон, иже беса чужеумия испраздняет

Тут я хотел бы привести пример из русской литературы — рассказ Лескова, который называется «Чертогон»[1]. Это описание того, что такое *русский обряд*. Я приведу этот рассказ почти целиком — настолько, насколько он близко и точно ложится в тему русской антропологии.

> Это обряд, который можно видеть только в одной Москве, и притом не иначе как при особом участии и протекции.
>
> Я видел чертогон с начала до конца благодаря одному счастливому стечению обстоятельств и хочу это записать для настоящих знатоков и любителей серьезного и величественного в национальном вкусе.

Дальше описывается, как главный герой поступает на службу к своему дяде, который был купцом в Москве. И вот, проведя день в лавке, обсчитывая безбожно покупателей, экономя каждый пятак, отбирая медные гроши у последней старушки, вечером этот купец начинает обряд чертогона. Едет на извозчике в кабак, к Яру.

> Двери были заперты, и о всем мире сказано так: «что ни от них к нам, ни от нас к ним перейти нельзя». Нас разлучала пропасть, — пропасть всего — вина, яств, а главное — пропасть разгула, не хочу сказать безобразного, — но дикого, неистового, такого, что и передать не умею.

В описании важны детали. Накрыли стол и попросили никого не пускать других. Налицо признаки обряда инициации, которому с необходимостью сопутствует ритуальное отделение, разграничения сакрального и профанного — здесь, символизируемое через закрытие дверей.

> От меня этого и не надо требовать, потому что, видя себя зажатым здесь и отделенным от мира, я оробел и поспешил скорее напиться. <...>
>
> Опять хохот, опять шум, и так до потери моего сознания. В редкие просветы памяти вижу, как пляшут цыганки, как дрыгает ногами, сидя на одном месте, дядя; потом как он перед кем-то встает, но тут же между ними появляется Рябыка, и кто-то отлетел, и дядя садится, а перед ним в столе торчат две воткнутые вилки.

---

[1] См.: *Лесков Н.С.* Чертогон // Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. Т. 5. СПб., 1889. С. 587–601.

Дальше начинается грохот, звон.

Это «брали в плен» спрятавшихся в гроте за деревьями цыганок, цыгане их не защищали и предоставили собственной энергии. Шутку и серьез тут не разобрать: в воздухе летели тарелки, стулья, камни из грота, а те все врубались в лес, и всех отважнее действовали Иван Степаныч и дядя.

Наконец твердыня была взята: цыганки схвачены, обняты, расцелованы, каждый — каждой сунул по сторублевой за «корсаж», и дело кончено...

Да; сразу вдруг все стихло... все кончено. Никто не помешал, но этого было довольно. Чувствовалось, что как без этого «жисти не было», так зато теперь довольно.

Всем было довольно, и все были довольны. <...> вальпургиева ночь прошла, и «жисть» опять начиналась.

На следующий день после попойки дядя отправляется на богомолье к иконе Божией Матери, именуемой «О, Всепетая Мати».

Весь день я просидел и проходил с ним, а перед вечером дядя послал взять коляску ко Всепетой.

Там его тоже знали и встретили с таким же почетом, как у «Яра».

— Хочу пасть перед Всепетой и о грехах поплакать. А это, рекомендую, мой племяш, сестры сын.

— Пожалуйте, — говорят инокини, — пожалуйте, от кого же Всепетой, как не от вас, и покаянье принять, — всегда ее обители благодели. Теперь к ней самое расположение... всенощная.

— Пусть кончится, — я люблю без людей, и чтоб мне благодатный сумрак сделать.

Ему сделали сумрак; погасили все, кроме одной или двух лампад и большой глубокой лампады с зеленым стаканом перед самою Всепетою.

Дядя не упал, а рухнул на колени, потом ударил лбом об пол ниц, всхлипнул и точно замер.

Я и две инокини сели в темном углу за дверью. Шла долгая пауза. Дядя все лежал, не подавая ни гласа, ни послушания. Мне казалось, что он будто уснул, и я даже сообщил об этом монахиням. Опытная сестра подумала, покачала головою и, возжегши тоненькую свечечку, зажала ее в горсть и тихо-тихонько направилась к кающемуся. Тихо обойдя его на цыпочках, она возмутилась и шепнула:

— Действует... и с оборотом.

— Почему вы замечаете?

Она пригнулась, дав знак и мне сделать то же, и сказала:

— Смотри прямо через огонек, где его ножки.

— Вижу.

— Смотрите, какое борение!

Всматриваюсь и действительно замечаю какое-то движение: дядя благоговейно лежит в молитвенном положении, а в ногах у него словно два кота дерутся — то один, то другой друг друга борют, и так частенько, так и прыгают.

— Матушка, — говорю, — откуда же эти коты?

> — Это, — отвечает, — вам только показываются коты, а это не коты, а искушение: видите, он духом к небу горит, а ножками-то еще к аду перебирает.
>
> Вижу, что и действительно это дядя ножками вчерашнего трепака доплясывает, но точно ли он и духом теперь к небу горит?
>
> А он, словно в ответ на это, вдруг как вздохнет да как крикнет:
>
> — Не поднимусь, пока не простишь меня! Ты бо один свят, а мы все черти окаянные! — и зарыдал.

«Мы все — черти окаянные» — это крайнее смирение, какое только возможно для человека, глубина искреннего покаяния.

Далее следует чрезвычайно важное описание суть «*народной веры*».

> Да ведь-таки так зарыдал, что все мы трое с ним навзрыд плакать начали: Господи, сотвори ему по его молению.
>
> И не заметили, как он уже стоит рядом с нами и тихим, благочестивым голосом говорит мне:
>
> — Пойдем — справимся.
>
> Монахини спрашивают:
>
> — Сподобились ли, батюшка, отблеск видеть?
>
> — Нет, — отвечает, — отблеска не сподобился, а вот... этак вот было.
>
> Он сжал кулак и поднял, как поднимают за вихор мальчишек.
>
> — Подняло?
>
> — Да.
>
> Монахини стали креститься, и я тоже, а дядя пояснил:
>
> — Теперь мне, — говорит, — прощено! Прямо с самого сверху, из-под кумпола, разверстой десницей сжало мне все власы вкупе и прямо на ноги поставило...
>
> И вот он не отвержен и счастлив; он щедро одарил обитель, где вымолил себе это чудо, и опять почувствовал «жисть», и послал моей матери всю ее приданую долю, а меня ввел в добрую веру народную.

Лесков заключает рассказ следующими словами:

> С этих пор я вкус народный познал в падении и в восстании... Это вот и называется чертогон, «иже беса чужеумия испраздняет». Только сподобиться этого, повторяю, можно в одной Москве, и то при особом счастии или при большой протекции от самых степенных старцев.

«Бес чужеумия», против которого направлен этот обряд, связан с восстановлением русского народного мышления, с его освобождением от влияния нерусской (западной) культуры и инициатическим ритуальным утверждением русской антропологии перед лицом антропологии нерусской, «чужеумной», приравненной к «бесовству».

Русская инициация

Рассказ «Чертогон» повествует на самом деле об алгоритме русского представления о человеке. Человек — это существо, находящееся, с точки зрения Лескова, в состоянии инициатического чер-

тогона. И ему необходим обязательный контакт с обеими стихиями. Ему надо плясать трепака, гоняться за цыганками, бросаться вилками и тарелками для того, чтобы потом освятиться, жизнь почувствовав, покаяться и подняться заново, для того, чтобы заново войти в эту стихию. Мы видим, что здесь описана инициация.

Инициация — это ритуал, который практиковали все древние общества. Он был связан с необходимым снисхождением в *хаос* и потом возвращением к *порядку*. Причем, если ежегодно или ежемесячно, или с какой-то другой периодичностью подобные ритуалы в традиционном обществе не совершались, считалось, что это приведет к неисчислимым бедствиям. Любой перекос либо в благочестие, либо в грех означал конец живому порядку. Обществ, даже самых примитивных, где отсутствовал бы обряд инициации, практически нет.

Интуиция необходимости хаоса, описанная в рассказе «Чертогон», показывает, насколько необходима история с цыганками и поездка к яру для просветления — да столь прямого и телесного, когда «из-под кумпола» рука берет за шевелюру и встряхивает, для пронзительного покаянного восстания к новой настоящей жизни. Поэтому следует рассматривать чертогон как специфическую форму русской инициации, которую русские, чаще всего бессознательно, систематически и регулярно воспроизводят на всех социальных уровнях и во всех стратах.

Пьяное путешествие в русское

Можно рассмотреть социологические аспекты обряда чертогона, как он практикуется на разных социальных уровнях. Совершенно очевидно, что на народном уровне, на уровне самых низших страт или классов, существует устойчивое представление о русском как о *пьяном человеке*. Правда, он не всегда пьян, но пьян периодически. Эта периодичность опьянения означает необходимость интеграции состояния хаотического, алкогольного в состояние упорядоченное. Благодаря этому человек сохраняет баланс. Таким образом, алкоголь является одной из форм регулярного осуществления чертогона, особенно в народных кругах или в низших кастах. Загул — это другое название чертогона.

Мы говорили о том, что русские отождествляют пространство с местом, где можно разгуляться, погулять, продвинуться куда-то. Об этом и Гоголь говорит. Это либо бесцельное движение с интуицией всеобщего, как бы *вседвижение*, либо движение на месте, но в любом случае свободное волевое движение как необходимая часть загула. Поэтому путешествие к яру или его аналоги у людей простых, без достаточных купеческих денег, но с тихой килькой и

портвейном все равно осуществляется, пусть в упрощенном и удешевленном варианте. Люди, когда садятся выпивать, делают это сосредоточенно, серьезно, основательно, как будто готовятся к важному делу. Они действительно отправляются в путешествие. Если их спросить, что это за путешествие, они рационально не ответят, но это путешествие как раз и есть русский чертогон. Это *путешествие в русское*[1]. Это форма существования русской инициации: русский человек пьет для того, чтобы гулять, а гуляет для того, чтобы *идти*. Таким образом, через желание погулять он конституирует пространство, он создает пространство, в рамках которого гуляет.

Серебряный голубь

Есть на Руси и другие формы чертогона. Секты, например. Секты, особенно до революции, составляли ту часть населения, где русский народ выходил за рамки обычного православного представления о норме и начинал ненормативно, как, например, хлысты, исповедовать экстатический культ хаоса. В романе Андрея Белого «Серебряный голубь»[2] впечатляюще описана секта хлыстов, где у простых крестьян-сектантов благодаря хлыстовской практике культ приобретает характер ритуального «духовного» загула с ярким мистическим измерением. Когда пьяные и кружащиеся в избе крестьяне своим плотным исступленным экстазом материализуют крылатое птицеподобное существо, клюющее тело и пьющее кровь, воспринимающееся физически, ощутимо, это — крайняя форма чертогона, приближающаяся к «чертовщине», как и секты, описанные в романе Пимена Карпова[3]. У Лескова чертогон — это общий русский обряд, совместимый с Православием и к нему примыкающий, а у хлыстов — это уже ересь.

Купеческий масштаб

Мещанский, купеческий ли класс, высшие ли классы, или «новые русские» (все равно они выше мещан по ментальности не поднимаются, если не остаться на культурном уровне воров и бандитов) практикуют точно такой же русский загул, только в золоте и с икрой. (Хотя купцы всегда считались не очень высоким сословием,

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Алкоголь и душа // Дугин А.Г. Русская вещь. Т. 2. М.: Арктогея, 2000. С. 402—412.

[2] См.: *Белый А.* Серебряный голубь // Белый А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990. С. 377— 642.

[3] См.: *Карпов П.* Пламень. Указ. соч.

выше, конечно, чем крепостные, но, наверное, гуляли-то и крепостные неплохо — стоило только барам ненадолго отлучиться.)

Современный олигарх Прохоров, например, демонстрирует разврат астрономической стоимости и немыслимого масштаба, стремясь перебить все мыслимые рекорды в демонстрации бесстыдства и блуда. И преуспевает в этом. Остается, правда, непонятным, сопровождаются ли его безобразные похождения раскаянием и внутренней борьбой, т. е. припадает ли он к святыням, стремясь восстать, и принимают ли его исповедь тайные русские силы, так живописно описанные Лесковым. Если нет, то это просто банальный мерзавец, не заслуживающий особого экзистенциального интереса.

Швейцарский Куршевель стал в 2000-е гг. синонимом дерзкого разгула «новых русских»; местом, где они ритуально спускаются в дорогой и соблазнительный ад.

Разгул царей

Воинский, дворянский чертогон приобрел европеизированный характер, но все равно был специфически русским явлением. Гусарство, аристократические хулиганские загулы и оргии в Царскосельском лицее, фривольные детали «пушкинианы» — это и был специфически дворянский чертогон, со стихами, с французскими духами, изысканными манерами, парадоксальными и высокообразованными скабрезностями.

Духовенство, разумеется, было сословием, дальше всего от чертогона отстоящим. Поэтому его стоит изъять из общего правила.

Властная элита, высший класс, аристократия, начиная с великих князей и царей, однако, были не чужды чертогона. Хрестоматийным примером могут служить скоморошьи пиры Ивана Грозного, где святость соседствовала с блудом, напряженные молитвы с ерничеством и шутками, духовные созерцания — с казнями и пытками. Пребывание Ивана Грозного со своими опричниками в Александровской слободе описывали так.

С вечера служат Всенощную, все опричники в монашеских одеждах, молятся, поют, читают Псалтырь и Паремии. Утром — Полунощница, Часы, Литургия. Вся служба длится часов 12. После этого накрываются столы, появляются шуты, скоморохи, девки, допрашивают врагов государевых, тут же и пытают, казнят, и так до самого вечера, пока опять строгая церковная служба ни начинается. Чертогон по-царски, опричный чертогон. В искренности Ивана Грозного сомнений не возникает: ему принадлежит один из самых пронзительных образцов древнерусской гимнографии — покаянный канон Ангелу Грозному, напитанный глубинами предельного

ужаса и неподдельного раскаяния перед лицом смерти и Страшного суда.

Петр идет гораздо дальше. Учреждается особым указом обсценный и богохульный Всешутейший, Всепьянейший и Сумасброднейший Собор, «деяния» которого переходят все мыслимые границы и представляются настоящим «государственным сатанизмом» — святыни оплевываются, церковные праздники поднимают на смех, благочестивые нравы русской старины ниспровергаются откровенным и навязчивым блудом. При этом о покаяниях история нам ничего не сообщает. Можно допустить, что они не зафиксированы, а можно — что второй половины инициатического обряда тут вообще не было, т. е. он был купирован.

Известно также, что Петр Первый ввел парады, где переодевания, шутки, музыка, гульба приобрели характер общегосударственный. Кстати, и наши парады — это остатки тех «чертогонов», которые устраивали русские цари, когда сгоняли крепостных и солдат, а те дефилировали, одетые в чертей, скоморохов, европейцев, колхозников, тружеников перед царскими очами. Огромные толпы ряженых.

Советские и постсоветские инициации

О жизни Политбюро в советское время тоже ходили многочисленные истории. Говорят, на сталинских посиделках Сталин часто требовал, чтобы Хрущев изобразил свинью. Хрущев забирался на стол и начинал хрюкать, Сталину это очень нравилось, он хлопал. И разоблачение культа личности в значительной степени произошло потому, что, видимо, Никите Сергеевичу не очень нравилось выступать в таком качестве. Но сделал все-таки себе карьеру человек.

Позже при Брежневе некоторые члены Политбюро стали приближать к себе юмористов.

Чем занимается нынешняя политическая верхушка, каков «чертогон» современной российской власти, мы не знаем. Скорее всего, что-то подобное должно иметь место. Это не произвол отдельных личностей, это социологическое свойство социального института. Вопрос только, насколько изобретателен этот ритуал у сегодняшних правителей. Плохо не то, что он груб или гадок; плохо, если его вообще нет или он очень плоск и поверхностен. Тогда в политической верхушке наступит дефицит хаоса, а значит, она перестанет быть живой и русской, перестанет быть человеческой. Тот, кто не падает, тот не способен восстать, гласит «народная вера».

Глава 32

РУССКИЕ ИГРЫ

Социология русского смеха

Теперь обратим внимание на социологию русского смеха.

Специфика русского человека в том, что это *человек смеющийся*[1], точнее, усмехающийся. Не *на*смехающийся, а *у*смехающийся. Русский человек понимает, что на самом деле всякая претензия любой конкретной вещи мира на то, что эта вещь сама по себе является очень *смешной*. Поэтому русскому человеку в принципе *все смешно*.

Почему он смотрит сегодня в диком количестве абсолютно несмешные юмористические программы? Почему он смотрит Петросяна? Ведь более несмешного и унылого человека, начисто лишенного чувства юмора, не имеющего ни одной смешной репризы, представить себе трудно. Но русский хохочет просто, когда видит его, потому что полное отсутствие юмора само по себе смешно. В Петросяне, во всем, что он вымученно из себя выдавливает, нет абсолютного ничего смешного. Но в этом-то *ничто* и все дело. Русские смеются, завороженные стихией ничто. Это очень особый смех. Русский смех. Они сравнивают Петросяна со стихией смерти, и тогда этот нелепый артист и его бесноватые партнеры, включая толстую старую тетку в кожаных штанах с неестественным блеском в электрических глазницах, предстают стоящими на пороге небытия, балансируют на грани торжественного молчаливого хаоса. Русские видят, что человек, на самом деле, с огнем играет, и поэтому им очень нравится на это смотреть.

Тяга смеяться над несмешными шутками в последнее время заходит все дальше и дальше. Сегодня встречаются совсем уже несмешные комедианты, как-то фундаментально менее смешные, чем Петросян (хотя представить себе это в здравом уме довольно трудно). Например, «Камеди клаб». Какие-то новые, довольно молодые люди (кажется, с серьезными проблемами с токсикоманией,

---

[1] Еще Аристотель называл человека «смеющимся животным», animal ridens, т. к. ни один животный вид, кроме людей, не знает такого явления, как смех. См. также интересное исследование о философии смеха у Бергсона: *Бергсон А.* Смех. М., 1992.

наркозависимостью и явными отклонениями в психике) пытаются кривляться, используя не репризы, а поток обывательского сознания, мычат, делают непристойные жесты руками и другими частями тела, а затем включают закадровый электрический хохот. И считается, что это люди смотрят с удовольствием. Постепенно грань между смешным и несмешным стирается, и зрители уже взахлеб хохочут над «Домом-2», над программами новостей, над выступлениями политических деятелей, над футболом, над хоккеем. В принципе это все одно и то же с точки зрения русского человека; это все уморительно смешно. Еще бы — вещи мира и отдельные индивидуумы ведут себя так, как если бы смерти не было. Но она есть и стоит здесь, выглядывает из-за плеча диктора, вваливается без спроса в кадр репортажа (как герой блогосферы «Чумазик» из-за насупленной фигуры дающего интервью серьезного нефтяника), бежит по футбольному полю в майке с нулевым номером, холодно фиксирует своими бесстрастными зрачками неуклюжие вихляния слабоумных юмористов. И это по-настоящему смешно. Это идет *игра*.

Русские игры как символ мира

Ойген Финк писал об игре *как главном космическом явлении*, как символе мира[1]. Именно поэтому русские играют. И играют в очень опасную и страшную игру — в «русскую рулетку». Эта «рулетка» означает проявление в каждой вещи, в ее конечности, ограниченности и конкретности бесконечной, безграничной и всеобщей *бездны мира*. Вещь, помещенная в стихию космической игры, взрывается.

Дело в том, что стихия мира как целого, как хаоса, может поступить с каждой вещью *произвольно*: может оставить ее в покое, а может разбить и уничтожить, потому что вещь полностью в руках этой стихии. Мир играет с вещами, и лишь играя, он проявляет себя как мир, обнаруживает свою суть. В серьезности он, напротив, эту суть скрывает.

Русский человек знает, что сама вещь не имеет в себе ни причины, ни следствия, ни цели. Поэтому и порядок, и выборы, и социальные институты, и ценности для русских никогда не являются фундаментальными и серьезными. Они всегда *игровые*. Любая жесткая идентичность в стихии игры размазывается, размывается, рассеивается, представляет собой диссипативную структуру.

Спросите у русских: «Вы консерваторы?» — «Конечно, консерваторы». «Вы коммунисты?» — «Коммунисты». «За царя?» — «Да, конечно, за царя, естественно. Как, ни за царя?» И при этом

[1] См.: *Fink E.* Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.

завтра окажется, что вовсе и не за царя, и не консерваторы, а прогрессисты, и не коммунисты, а либералы. «Ну, конечно, какой царь? Что вы голову морочите? Какие консерваторы? Какие коммунисты? Мы за модернизацию и инновацию!» И никто не врет, не выкручивается, не темнит — *все играют*. Смысл игры в том, что ничего нет, а кажется, что есть. Этот смысл есть выражение интуиции хаоса.

На моих глазах за последние двадцать лет сменились три идеологии, и те же самые люди, бывшие вначале коммунистами, стали либералами-западниками, а затем консерваторами-патриотами, и готовы стать кем-то еще, вообще кем угодно. Я вначале думал, что это подлость, слабоволие и скудоумие. Оказалось — нет, это *русская социология*. Просто русский человек настолько широк, что он еще и не столько в себя вместит. Все вместит.

Здесь напрашивается очень важный вывод. Социология смеха русского человека показывает нам, что русский человек определенную часть процедуры *космологического различения* всерьез не воспринимает: он фундаментально сосредоточен на созерцании целостности — неразрывной, убивающей и оживляющей; ведь в хаосе всегда существует и то, и это, все включается, ничего не исключается; противоположности дружно соседствуют и совпадают. Поэтому чем глупее сделанный русским человеком политический или социальный выбор, чем более нелеп набор многозначительных или незначительных фраз, которые русский человек произносит, чем аляповатее внушительный жест русского человека, тем более жизнеутверждающее, духоутверждающее, народоутверждающее действие он производит.

Это не глупость, это сознательная стратегия. Серьезная и созерцательная мудрая игра в кромешный идиотизм.

Глава 33

ДРОБЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ У РУССКИХ

Русская дробь в первом приближении

Ранее мы уже говорили о «дроби человеческой». Дробь человеческая — это модель соотношения в человеке логоса и мифоса.

Логос (разум, сознание человека, рациональное)

Мифос (бессознательное, сны человека, иррациональное)

Схема 22. Антропологическая дробь

Любой человек, любая социальная группа (большая или малая) могут быть представлены как состоящие из рационального числителя и иррационального знаменателя.

Можно отождествить мифос с коллективным бессознательным, с архетипами по Юнгу, а логос — с рациональными системами: с политическими, государственными, правовыми моделями[1]. Логос — это сфера бодрствования, сфера разума, мифос — это сфера сновидений или того, что Фрейд называл «работой сновидений». Мифос — это бессознательная часть человека, человеческая душа, которая несет в себе множество самых разноплановых инстанций и пластов. А логос — это рассудок, который может находиться с мифосом в самых разных отношениях.

Размышляя над темой логоса и мифоса, мы попытались начертить дробь человеческую применительно к русскому человеку. Но важно было сделать это не формально, добавив к «логосу» и «мифосу» прилагательное русский, а потом поразмыслив, что бы это могло значить, а с опорой на феноменологию русского человека, как он известен нам в опыте, в наблюдении за другими и за собой, в культуре, в истории, в искусстве.

Если всерьез и без «idees preconcues» («предвзятостей», «предварительных идей» — фр.) задуматься о «логосе» и «мифосе» применительно к русским, сразу возникает интуитивное ощущение, что в русском человеке *мало и того и другого*. Если бы одного лого-

[1] Подробнее см.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

са было мало — это было бы понятно, но *мало и мифоса*. Вот это и удивительно: казалось бы, чего-чего, а мифоса у нас достаточно. Но нет. Нам трудно, например, представить совокупность мифов, в которые русский человек *верит*. С этой «верой» дела обстоят так же, как с политической или идеологической идентификацией: может, верит, а может, и нет — никто никогда не знает наверняка, в первую очередь сам «верящий».

Если русские есть место осуществления космологического различия, то, пожалуй, мы — инстанция *более глубокая*, нежели логос и нежели сам мифос. И в этом случае схема человеческой дроби (схема 22) требует дополнительных коррекций.

Более того, когда мы попытались применить антропологическую дробь к русским, вдруг возникло сомнение в адекватности этой формулы вообще. Действительно, какой логос и какой мифос, когда мы говорим здесь о совсем других вещах?! Тогда мы решили не сдерживать себя жесткими рамками, а попробовать спонтанно подобрать интуитивно более точное соответствие. Так у нас получилась первая (предварительная) формула: внизу, на месте знаменателя — хаос, а вверху, на месте числителя — мифос.

$$\frac{\textbf{Мифос}}{\textbf{Хаос}}$$

Схема 23. Первая предварительная версия русской антропологической дроби

Мифос Земли и вторая версия русской дроби

Рассматривая схему 23 внимательно и пытаясь проделать мысленный эксперимент, прикладывая к русскому человеку мифос в числителе, мы пришли к выводу, что строгой феноменологической фиксации такой «мифос» не поддается. Сомнения возникли не только в его структуре или типовом содержании, но в самом его Нечто общее сновидческое есть, но сюжеты русского сна слишком разбросаны и неконкретны по сравнению даже с теми сценариями и архетипами, которые мы знаем благодаря систематизированным исследованиям бессознательного[1]. Понятно, что с логосом у нас трудно, это очевидно: его то ли вообще нет, то ли он имеет игровой, смеховой, характер. Тут можно вспомнить сказанное в разделе об археомодерне, и это даст нам объяснение, каковы — по меньшей мере, формальные — причины такого положения дел. Но где наш мифос? Где наши сказочные предания, где устойчивые культурные

[1] См.: *Юнг К.Г.* О сущности сновидений // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.

герои, где какой-нибудь Великий Ворон или Белый Кот, спасители народа? Их нет. Вернее, они есть, ни один мифологический или сказочный сюжет не является доминантным на уровне всеобщего подразумевания, на уровне бессознательного консенсуса.

Тогда я подумал, что русский мифос должен быть какой-то особый, соответствующий расплывчатости и густоте русского бессознательного. Это я зафиксировал в следующей, тоже все еще предварительной формуле, где в знаменателе хаос, а в числителе — *мифос земли*.

Мифос Матери Сырой Земли

Хаос

Схема 24. Вторая предварительная версия русской антропологической дроби

Представляется, что эта формула ближе к правде. Любовь к земле, мобилизация сил земного притяжения, представление о Земле как о высшей ценности, о Земле в фундаментальном онтологическом смысле, т. е. как о всеобщем, — все это действительно присуще русским. На место *земли* мы можем поставить и «Софию» Владимира Соловьева, Сергия Булгакова, Павла Флоренского, и «всеединство» того же Соловьева, и «ноосферу» Вернадского, и «цельность» славянофилов (Хомяков, Киреевский), и «общее дело» Н. Федорова, и даже «магический коммунизм» (Н. Клюева и А. Платонова)[1]. Так в числителе оказалось представление о чем-то целом, предшествующем различию, причем вынесенное в ранг *русской идеи*.

Теперь у нас в знаменателе чистый хаос, а в числителе — миф о Земле. Это выглядит очень убедительно и корректно. Нет ничего более ценного и дорогого для русского человека, чем русская Земля. Не своя кровь, обратите внимание, а именно Земля, потому что русский — человек пространственный. Русский человек — это пространство, себя он мыслит как Землю, как отзвук Земли — как то, на что живая Земля смотрит (как мы видели у Гоголя).

Русская дробь человеческая в окончательном виде

Однако есть более удачная, на наш взгляд, версия формулы, которая, как нам представляется, открывает прямой философский и социологический проход к русской антропологии. В этой формуле в знаменатель помещается *зияющий хаос*, а в числитель — *сияющий хаос*.

[1] Подробнее см.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

$$\frac{\text{Сияющий хаос}}{\text{Зияющий хаос}}$$

Схема 25. Окончательный вариант русской антропологической дроби

Вот это максимально рабочая формула. Она напрямую сопряжена с базовой структурой русской антропологии. На основании такой социологической конструкции можно корректно изучать русского человека — таким, как он есть, и таким, каким он *является*. Сочетание бытия и *явления* в одном и том же начале отсылает нас к Хайдеггеру и позволяет говорить о подходе вплотную к русской фундаменталь-онтологии[1].

В этой дроби мы видим напряженную диалектику огромного, всепоглощающего, тянущего внутрь зевания бездны и всемирного восстания столь же гигантской чаши хаоса, только на сей раз сияющего и испускающего лучи. Это одна и та же тьма, только в одном случае она выступает как тьма, а в другом случае — как свет.

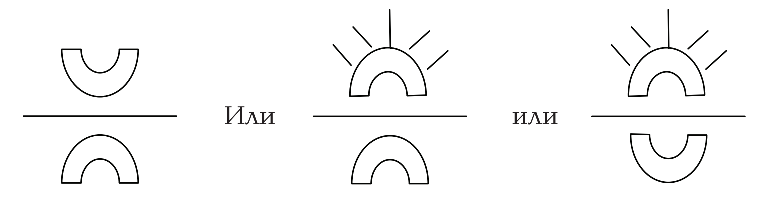


Схема 26. Изображения русской антропологической дроби в виде графов

Здесь можно вспомнить шумеро-аккадский миф о победе Мардука над Тиамат. Мардук, разрубив праматерь Тиамат, отождествлявшуюся с хаосом, разделил ее на две части — на небо и землю. Небо — сияющий хаос, Земля — зияющий.

Из этой дроби вытекает, что русский есть место встречи двух бездн.

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.; *Он же.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

Глава 34

РУССКИЕ И ХАОС

Жирное Небо

Русское слово «небо» этимологически восходит к корню, означавшему в индоевропейском языке «туман», «мрак», «тучу», откуда латинское «nebulos» — «туман», немецкое «Nebel» — то же самое и т. д.[1] Русские мыслят небо не как синюю прозрачную стихию, не как лазурь, а как именно верхнюю Землю, как твердь (что соответствует библейским представлениям), как ватную, покрытую серогрозовыми уютными тучами, туманную стихию. Другим словами, в нашем языке само слово «небо» означает не столько свет, сколько «тень», «туман», «тьму». Небо для нас — Земля, а его свет — тьма.

Под небом мы понимаем не лазурный рассеянный свет, как, например, тюрки, поклонявшиеся в древности Тэнгри, богу далекого синего Неба, или греки и латиняне, чтившие Зевса и Юпитера как богов светлого дневного Неба (Deus римлян, Ζευς греков, Dyaus индусов этимологически восходят к индоевропейскому корню, означавшему «свет» и «день»; русское слово «день» имеет сходную этимологию), но что-то туманное, серое, нахмуренное, скорее закрывающее собой свет, нежели сверкающее солнечными лучами. И все же в русском Небе есть лучи, но они иные — это *лучи Земли*. Небо для русских — это родимая дорогая туча. Библейское выражение «грядет Господь на облацех». Вот это нам понятно, т. к. идти по Небесной Земле Господу легко и привычно. А небо чистое, без облаков — это совсем не славянская, не русская вещь. Скорее, тюркская или скифская, кочевая, степная, экспансивная. Наше небо — это облачное небо, почти такое, как Земля, сливающееся с Матерью Сырой Землей через сладкий русский дождь, нежную серость, росяные пары, парной сметанный туман, со свежей тягучей влагой в окно. Слово «туча» образовано от слова «тук», т. е. «жир», «мясо», «плоть». Небо русских тучное, *жирное,* как откормленный брыкающийся теленок, как радостные бока упитанной свиньи, игриво ожидающей рождественского заклания — преображенной русской свиньи.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.; *Он же.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

Ксенофан Колофонский: теллурический патриотизм

Древнегреческий философ-досократик Ксенофан Колофонский выдвинул чрезвычайно проницательную гипотезу о происхождении мира. Фалес говорил, что мир произошел из воды, Гераклит учил, что из огня, Анаксимен — что из воздуха. А Ксенофан Колофонский предложил гипотезу, что все произошло *из земли*. При этом он считал, что, поскольку земля в каждой стране *разная*, все остальные стихии, проистекающие из нее через *пресуществление стихий*, тоже разные. То есть в каждой стране есть своя вода, свой воздух и свой огонь, который Ксенофан толковал как «зажженный воздух», существующий в виде небесных светил[1]. В каждой стране, таким образом, мы имеем дело с разным миром (не только культурно и социологически, но и природно), а в основе этого различия миров лежит различие стихии земли.

Так, применив идеи Ксенофана Колофонского к нашему случаю, можно сказать, что русская вода, русский воздух, русский огонь и русское небо, а также русское солнце и русский месяц — это *продукты, созданные русской землей*. Такой «теллурический патриотизм» Ксенофана Колофонского может плодотворно быть соотнесен с антропологической дробью русского человека.

Еще один этаж вниз

Если немного отвлечься на какой-то момент от специфики рассматриваемой нами темы и от феноменологии русского общества, можно предложить еще одну — обобщенную — схему, в которой хаосу нашлось бы место и вне русского контекста. В классических моделях мифологии хаос располагается перед началом мифологического повествования и располагается ниже линии развития мифа (за исключением отдельных мифов о самом первом начале космоса). В общем случае мы можем выразить это следующей схемой.

Логос

Мифос

Хаос

Схема 27. Хаос в общем случае антропологической дроби

Мы видим, что хаос можно рассмотреть как еще одно измерение вглубь, как дополнительный этаж, располагающийся еще ниже

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.; *Он же.* Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.

и так уже «подвального» этажа мифоса. И как логос в рациональной (логоцентричной) культуре блокирует мифос от подъема в «числитель», так сам мифос блокирует хаос от того, чтобы он прорвался в «знаменатель» с самых нижних этажей, заблокированных даже в свободной и открытой географии мифа.

Эта новая схема (схема 27) может быть применена к воззрениям Ксенофана. Миф — стихии, растущие из хаоса / Земли. А логос — огненные светила, измеряющие время.

Русский прорыв хаоса

Теперь посмотрим, как из общего вида полной дроби с тремя «этажами» (схема 27) может получиться формула русской дроби (схема 25). Чтобы хаосу утвердиться в знаменателе, ему следует прорвать блокаду мифоса. Для этого он должен быть силен и могуч, а миф достаточно слаб. Это и происходит в русском человеке. Хаос взрывает миф и становится на его место. Логос, номинально наличествующий в числителе (в рациональных культурах), справляется с мифосом, который, в свою очередь, сдерживает нижний хаос. Но если мифос разлетается под могуществом хаоса, то логос бессилен. Логос способен оперировать только с более гибким и расплывчатым, нежели он сам, менее структурированным и строгим, но все же порядком, с мифологическим порядком; в нем он окончательно проводит отбор того, что он принимает, а что отбрасывает. Если этой просеивающей инстанции мифоса нет, то логос тонет, будучи не способным справиться с наступающей живородящей тьмой. Вот тут-то и происходит прорыв хаоса в «числитель», откуда изгоняется логос.

Но, оказавшись в числителе, хаос начинает сиять. Он приобретает свойства самого логоса, но только без его эксклюзивности. Это всевключающий логос, логос хаотический, логос всепринимающих небесных глубин. Ведь логос рождается из хаоса, значит, он в нем содержится. И, прорвавшись в «числитель», хаос демонстрирует эту сторону своего содержания. Но не отказывается и от своих других нелогических сторон, в том числе и от мифоса, который хаос тоже содержит в себе, но снова не эксклюзивно, а наравне с не-мифосом.

Поэтому мы вполне можем говорить о таких явлениях, как хаотический логос или хаотический мифос. Сияющий хаос — не отрицание логоса. Он есть отрицание исключительности логоса, отрицание замороженного, зафиксированного логоса, т. е. логики. Но он есть логос рождающийся, логос семенной, логос эмбриональный — совсем еще свежий, чистый, полный сил и жизненных энергий.

Так же и хаотический мифос. Это — миф всеобщий, не расчлененный на строго отдельные сюжеты, миф обо всем сразу, повесть о приключениях Вселенной, рассказ о судьбе бытия. Такой миф повествует о хаосе, поэтому он не стареет, не изнашивается[1], не подлежит рассеянию и стиранию; это вечный миф о вечном возвращении, но всякий раз разного. Лишь для механической системы возвращение есть возвращение того же самого. В стихии хаоса нет полностью равных себе идентичностей. Всякий повтор несет в себе новизну, всякое рециклирование — экстаз столкновения с новым.

О философии хаоса

Этот прорыв хаоса и сопровождающие его явления хаотического логоса и хаотического мифоса и составляют содержание русской дроби, русской антропологии. Сияющий хаос — явление вполне интеллектуальное, оно отлично от рационального рассудка, но имеет свои законы, и на этих законах вполне можно выстроить особую *русскую философию*. Возможность русской философии как философии хаоса мы исследуем в отдельной книге «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии»[2]. Интеллектуальные и духовные структуры сияющего хаоса, таким образом, вполне поддаются концептуализации.

Что касается зияющего хаоса, то он представляет собой засасывающую бездну, находиться в которой можно только в полете. Этот свободный полет превращает бездну в нечто плотное и основательное, в твердую почву. Вместе с тем это полет в земле, в стихии Земли. Он может быть облачен в миф, точнее, он может быть облачен во все возможные мифы одновременно. И это обстоятельство теперь объясняет нам, почему у русских есть мифы, но они не играют основополагающей упорядочивающей роли.

В целом же мы можем осмыслить русскую дробь как *ось восстающего хаоса*, который, распределяясь по этажам антропологической дроби, организует их в соответствии со своей природой. Бездна структурируется; в ней выделяются слои, но эта структуризация отличается от иных версий дроби — во всех случаях и на всех уровнях сохраняется инклюзивность, все дышит дыханием бездны — как миф, так и разум, как тело, так и дух, как природа, так и культура. Ничто не способно здесь встать за пределы бездны, потому что у бездны — у русской бездны — нет предела.

---

[1] О концепции «изношенности мифа» у Ж. Дюрана см.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. Указ. соч.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

Глава 35

РУССКАЯ ДИНАМИКА

Динамика русской истории

В русской антропологической дроби и «числитель», и «знаменатель» остаются принципиально открытыми. Они, скорее, вопрос, чем ответ. Это наложение двух вопросительностей. И их трение между собой создает ни с чем не сравнимую хаотическую динамику, которая воплощается в русской истории.

Если посмотреть нашу историю, славную историю наших побед, на государственную историю, то и она представляет собой блистательный, сияющий, великолепный хаос. Мы шли на одно место — приходили в другое. У нас убегали крепостные — прихватывали землю на Кавказе, на Дону, на Урале и в Сибири. Разгоняли старообрядцев — те в поисках Беловодья открывали новые территории вплоть до Тихого океана. Те же, которых посылали открывать новые территории, сами себя теряли, а не то что новые территории находили. И все это создавало империю *сияющего хаоса*, удивительную, могущественную, парадоксальную, загадочную, совершенно не понятную ни для кого, даже для самих русских.

Русские и социализация

Здесь следует сказать несколько слов о том, как русская антропология проявляется в русском обществе, как она его аффектирует. Если толковать русскую дробь в окончательной версии по схеме 25, то мы можем ошибочно предположить, что русские люди индивидуалистичны и их хаотизм лишает их интеграционного потенциала. В каком-то смысле это не так далеко от истины, т. к. в определенных ситуациях русские ведут себя чрезвычайно свободолюбиво, вольно и подчас анархично. Но дело в том, что хаос неиндивидуален по определению. В нем невозможно строго отделить это от того, разграничить себя и не-себя. Поэтому при всей спонтанности русского человека существует четкий модуль его интеграции в общество и общину. Основой этой интеграции является коллективная интуи-

ция хаоса, т. е. соучастие всех русских в осуществлении «космологического различия». Это различие является настолько потрясающим основы опытом, что его невозможно выдержать индивидуально. Соприкосновение с бездной рушит индивидуальность, его способна выдержать только громада всенародного бытия.

Русское общество, таким образом, основано на единстве Земли как интегрирующего начала, Земли не в территориальном, а в метафизическом, философском смысле.

Русское общество, интегрированное хаосом, есть народ. Народ в его наиболее широком понимании — не этнос, а объединенная судьбой историческая общность. Сама эта судьба связана с Землей, выражает дыхание Земли, ее всемирную дрожь. В русском народе воплощается интуиция земного начала. И лишь на следующем этапе, как нечто вторичное, второстепенное и не строго обязательное, происходит индивидуация этой интуиции в отдельного русского человека. Отсюда русская общинность. Русский вначале есть народ, общность, всеединство, Земля и хаос, и только потом — отдельный человек. Русский человек не данность, которую можно анализировать в отрыве от русского, — это процесс индивидуации русскости, народности, всеобщей всецелой хаотичности. Поэтому эмпирически мы почти всегда имеем дело с незавершенным человеком, с процессом, только тяготеющим номинально к тому, чтобы завершиться конституированием личности, индивидуальности, но на практике всегда находящимся в фазе так или иначе отдаленной от своей цели. Став индивидуумом окончательно, русский перестает быть русским. Но это не входит в структуру русской социализации, и поэтому статус социальной сингулярности в русском обществе номинален. Его отписывают по формальным соображениям, но всерьез не воспринимают. Русский является индивидуумом в шутку, это одна из разновидностей игры. В гораздо большей степени он является плотью Земли, выражением ее интегрирующего все вещи и все существа материнской любви.

Любовь к Отечеству как гражданский формализм чужда русским. Но русские сами по себе есть выражение любви Отечества, точнее, Родины к ним самим. Родина любит тех, кого родит. Она же их покоит в колыбели милых могил. Поэтому проницательный современный поэт и музыкант Роман Неумоев назвал свою композицию, ставшую популярной благодаря сотрудничавшему с ним Егору Летову, «Родина-Смерть».

Поэтому интеграция русских в общество не является чем-то, что следовало бы осуществлять особым, искусственным образом. Социализовывать просто некого. Русские есть как целое, как общность интуиции хаоса, Земли и смерти. Они социальны, в этом смысле, заведомо, но социальны именно как народ. Лишь отрываясь от народа, утрачивая живоносный опыт хаоса, они обособляют-

ся, но это обособление носит характер патологии и социальной аномии. Индивидуум в русском обществе — это девиация, отклонение. И напротив, единство всех со всеми в рамках Руси-Софии (как у А. Блока) — социальная норма.

Структура социальной мобильности русских. Горизонтальная мобильность

Можно попытаться применить к нашей реконструкции русской антропологии модель на выявление социальной мобильности. Она бывает горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная фиксирует степень свободы перемещения по территориальному признаку и по характеру профессиональной занятости, а также легкость перехода из одной социальной группы в другую на одной и той же социальной страте. Вертикальная мобильность отражает способность перемещения по самим социальным стратам.

Русская дробь показывает, что обе эти возможности должны теоретически быть чрезвычайно развиты в русском обществе.

Что касается горизонтальной мобильности, то это отличительная черта русского народа как *народа рек*. Русские текут по Земле, как вода, выбирая для своего движения самые замысловатые маршруты и просачиваясь даже туда, куда доступ затруднен. Не вторгаясь, а именно просачиваясь, проникая медленно и легко, преодолевая любые препятствия. Это было характерно для восточных славян еще до создания Киевской государственности и сохранялось в качестве психологической и социологической констант до самого последнего времени. При этом русская подвижность строго отлична от кочевничества. Она проходит в парадигме Сырой Земли, где обязательно должна быть влага в сочетании с твердой почвой. Сухость степей изначально чужда русским: она интегрировалась в русский мир только после того, как русские спроецировали на нее свое речное, более северное представление о нормативном пространстве.

В процессе освоения русскими степных зон огромную социологическую роль сыграло казачество, которое стало особым социальным и этносоциальным звеном, объединяющим русское начало с культурными и пространственными установками кочевых народов — тюрок, осетин, черкесов.

Именно этой хаотической установке на раскатанность народа по пространству мы во многом обязаны созданием крупнейшей мировой державы.

В профессиональном смысле русские также чрезвычайно гибки. Они легко осваивают разнообразные профессии, в том числе новые и необычные.

Вертикальная мобильность

С вертикальной мобильностью все не так очевидно. Теоретически, русская дробь обнаруживает ось хаоса, а следовательно, переход от *зияющего хаоса* к *сияющему хаосу* должен быть беспроблемным. Следовательно, в структуре русской дроби заложена возможность свободного перемещения по вертикальной оси. В русском обществе русские могут довольно легко перемещаться по социальным стратам, т. к. эти страты гипотетически проистекают из одной природы и связаны между собой общностью интуиции Земли.

Но эмпирические наблюдения показывают, что, несмотря на способность русских легко занимать в обществе руководящие посты, даже начиная с самых низших ступеней, социальные лифты на разных периодах социальной истории функционировали различно.

Исторически, в сословном обществе важнейшим инструментом вертикальной мобильности служил институт монашества. Став монахом, человек любого сословия имел социальную возможность дойти до самых вершин социальной лестницы. Ярким примером является судьба Патриарха Никона (Никиты Минова), который, будучи выходцем из крестьянской бедноты и этническим мордвином, достиг в Русском царстве почти неограниченной власти, причем не только в духовных и церковных делах, но и в вопросе влияния на ход политической истории.

Другим способом повышения статуса была служба в армии, которая при определенных обстоятельствах могла — через личные подвиги — привести даже к пожалованию дворянства или, как минимум, к переводу в более высокое сословие.

Еще одним сценарием для ротации правящего класса была Октябрьская революция, которая в этом вопросе полностью перевернула социологическую структуру русского общества. Ее неудачными репетициями можно считать социальные организации, складывающиеся в ходе народных, крестьянских и казачьих восстаний — Разина, Пугачева, Болотникова и т. д.

Но эти лифты в сравнении с единоприродностью «числителя» и «знаменателя» русской дроби могут показаться фрагментарными и незначительными (эту проблему мы рассмотрим более основательно в дальнейшем разделе, посвященном исследованию роли государства). Дело усугубляется еще и тем, что не на всех этапах русской истории наше общество было по-настоящему *русским*. И наибольшие проблемы в полноценном его функционировании мы имеем в тех случаях, когда преобладали структуры археомодерна.

Глава 36

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ИММУНИТЕТ К АРХЕОМОДЕРНУ

Модернизация как безобразие

Проблема, возникающая в условиях археомодерна, довольно ясна: как ограничена вертикальная и горизонтальная мобильность русских?

Структура русской антропологической дроби фундаментально искажается навинчиванием на нее совершенно чуждого, западноевропейского логоса. Причем навинчиванием не на русский логос, а напрямую, *поверх русского сияющего хаоса*. Конечно, от этого русское общество утрачивает возможность функционировать органично и слаженно и вступает в режим перманентного сбоя.

При этом происходит не модернизация русской дроби (скорее всего, модернизировать русского человека, если он устроен как *сияющий хаос*, деленный *на зияющий хаос,* просто невозможно), но складывается нечто нелепое и двусмысленное. И логос не логос, и хаос не хаос.

У русских нет никаких внутренних предпосылок к модернизации. Для русского человека и так все хорошо, потому что очень полно, насыщенно, всевозможно, все варианты открыты, и никакого желания создавать новые и новые предметы у русского человека не возникает. Техника, являющаяся, по Хайдеггеру, судьбой западноевропейского человека, для русского человека таковой не является.

У русского, конечно, может случиться депрессия или, напротив, болезненное, маниакальное стремление что-то делать. Но никакого методичного германского, европейского упорного и устойчивого стремления к серийному производству, к моде, ко все большему и большему размножению предметов и вещей в мире и к забарахлению этими товарами природы у русского нет. Промышленное производство — явно не русское явление. Русский изредка что-нибудь сделает: выточит внуку свирель и,

довольный, еще полжизни проведет, сложа руки или поуживая рыбку. Потом, глядишь, бочку огурцов засолит. И эта неспешная основательная живая жизнь не несет в себе никаких предпосылок модернизации.

Модернизация как пик техники, Gestell («постав» у Хайдеггера[1]) рождается из восприятия внутренней ничтожности человека как дефицита и привации, как недостаточности. У европейца есть стойкое чувство, что бытие, утекает из сущего, прячется за сущим, но в погоне за бытием европеец только производит все новое и новое сущее. Он чувствует, что его *ничто* его же уничтожает, но он спасается от этого, идя на конфликт с *ничто*. Эскалация производства и совершенствование методик покорения природы и извлечения из нее все большего количества «полезных» вещей есть форма типичной для Запада технической паранойи. Модернизация — это чисто западная патология.

Поэтому привнесенная в русское общество модернизация не просто отторгается, но превращается в гротеск, насилие и нечто безобразное.

Испорчен ли русский человек археомодерном?

Теперь зададимся таким вопросом. А насколько и в какой степени аффектирует археомодерн русского человека? Ответ — вопреки тому, как могло бы показаться на первый взгляд, — не очевидный.

С одной стороны, патриотические или славянофильские наблюдатели могли бы подтвердить, что, конечно, аффектируют. Западники со времен Петра навязали русским совершенно чуждые формы культуры и мышления, чужеродный и невнятный народу логос, который он не понимает, который ему не нужен и который тем не менее ему все продолжают и продолжают навязывать, не оставляя русских в покое третье столетие. Русский человек при этом теряет свои истинные народные представления о мире; чертогон все реже и реже осуществляется как положено; пить начинают неправильно, не по обряду. Поэтому надо оставить русских в покое.

В общем, начинается классическое славянофильское нытье (не лишенное определенного основания): мол, пришли какие-то иностранцы-инородцы и навязали нам свой нерусский модерн, получился археомодерн, и в нем русским очень плохо; и русский человек в таких условиях деградирует.

[1] Подробнее эти рассуждения рассматриваются в книге: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Указ. соч.

Это первый патриотический взгляд.

С другой стороны, западники говорят: «Русский народ темен и полон архаических предрассудков. Он есть воплощение варварства, дикости и хаоса, и его природа мешает нам построить эффективнее современное общество, чтобы в нем этому же народу было уютно и комфортно — „гемютно“, как в „цивилизованном мире“, как в Европе. Если бы нам удалось выбить из него его „дурь“, все бы стало на место; а так он умудряется любую модернизацию превратить в балаган и уродство. Сколько реформаторы, начиная с Петра, ни старались европеизировать русского человека, он, как волк, все в лес смотрит. Проклятый русский народ!»

Морально омерзительный, но рационально стройный дискурс западников около трехсот лет остается приблизительно одинаковым.

В первом случае русский человек считается фундаментально испорченным вестернизацией; во втором — вестернизация видится как принципиально испорченная русским человеком, которого самого и «портить дальше некуда». В обоих случаях археомодерн рассматривает русского человека, попавшего в его жернова, *глубоко затронутым*, испорченным, ущербным и аффектированным процессом модернизации.

Антропологический иммунитет

Однако если мы присмотримся к структуре русской дроби, то придем к довольно неожиданному выводу, существенно разнящемуся с взглядом и славянофилов, и западников.

Дело в том, что, если русский человек таков, как мы его описали, если *он есть хаос, деленный на хаос*, такую структуру никакой модерн, никакая модернизация, никакая вестернизация затронуть не могут. Общество наше может быть археомодернистическим, и это, безусловно, болезнь, а вот *русский человек* археомодернистическим человеком не является. Если он — хаос, то археомодерн не причинит ему вреда, он соскользнет с него сам собой.

Самим своим существованием русский человек творит насмешку над модерном, разлагает модерн, высмеивает его, делает его бессмысленным и идиотичным. Русский человек, сколько его ни образовывай, сколько его европейской философии ни учи, обязательно придумает «учение о Софии» или дикую философию «Общего Дела»[1]. Начнет русский человек строгой наукой заниматься, обязательно заявит, как Чижевский, что солнце влияет на

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

политические события, или, как Вернадский, придумает ноосферу — ту среду, в которой материя сольется с духом. Одним словом, какую рациональную модель ему ни прививай, он спокойно со всем справится и все переосмыслит на свой хаотически сияющий лад.

Если для *общества* археомодернистическая ситуация представляет собой болезнь, а это, безусловно, социальная болезнь, то для русского *человека* — это что мертвому припарка. Ему безразличен процесс модернизации. Для него он не вреден, хотя и не полезен. Он воспринимает «модернизацию» точно так же, как Петросяна. Появляется кто-то и делает заявление — сколько таких людей уже приходило и делало заявления, и все они уходили в Мать Сыру Землю. Русский проецирует величие своего чувства Земли, дух Земли на все, и на тему модернизации в том числе.

Дух Земли повеет — и от очередной модернизации не остается ровным счетом ничего. Поговорить или написать о модернизации у нас, конечно, можно. Запросто. Если запишут, что у нас модернизация прошла, русский согласится: «Конечно, прошла, безусловно. Раз вы говорите, то, разумеется, прошла». «Очень глубоко она нас всех затронула», — добавит русский и сплюнет.

Идея того, что археомодерн есть социологическое заболевание, верна. Но человека, русского человека это затронуть не может по определению, поскольку русский — это *место столкновения бездн*. Если бездны будут зависеть от тех, кто их пытается организовать, привести в порядок, провести железные дороги, заставить платить налоги, то тогда это не бездны, а какая-то чепуха. Бездна есть бездна, и это серьезно.

Хаос может поглотить все. Его действие можно уподобить породе муравьев-тамбоча. Был случай, когда мириады муравьев-тамбоча за ночь пожрали фундамент завода, который американцы начали строить на Амазонке для производства древесины. Инженеры заложили мощные бетонные сооружения, но случайно потревожили муравьев-тамбоча, которые позвали своих родственников, и за ночь все было съедено. Инженеры не учли, что муравьи-тамбоча питаются бетоном. В результате вместо завода остались лишь несметные полчища довольных обожравшихся муравьев. И больше ничего. Если муравьи-тамбоча способны съесть за ночь американскую конструкцию (не всю, конечно, а только ее фундамент), и это уже немало, то что же может тогда сотворить сочетание *зияющей и сияющей бездн* в русском человеке?

Видимо, мы археомодерн терпим потому, что он нам, действительно, смешон, а не потому, что чувствуем в нем угрозу. Если бы мы чувствовали в петровской или советской модернизации

реальную угрозу для русского человека, естественно, мы бы с этим не стали иметь никакого дела. Но это то, что проходит *мимо* нас.

Freaks

Что касается современной социально-политической или культурной ситуации, то, конечно, она в корне отличается от русского общества XV—XVII вв. То общество было русским во всех смыслах, т. е. его социальные структуры в целом отражали русскую дробь в ее антропологическом измерении, а между русским обществом и русским человеком существовала гомология, прямое структурное подобие. Начиная с XVIII в. это соотношение меняется, т. к. меняется общество, принимая все больше археомодернистических черт. Социальная трансформация несомненна. Но сопровождается ли она соответствующей антропологической трансформацией?

Ответ: *нет*. Русский человек остается тем же самым. Он не может стать иным.

Если мы возьмем только общество, то увидим в нем наглядные изменения. В последние триста лет археомодерн утверждается. И в оценке этого явления, скорее всего, правы те, кто относится к этому негативно. Но дело в том, что в справедливой негативной оценке доминирует *логический* подход.

Когда мы видим что-то безобразное, например гигантского паука с женской головой, нам хочется, чтобы это видение скорее исчезло, чтобы нам показали либо женщину, либо паука. Но продолжают показывать и то и другое. В Америке 1920—30-х гг. существовали маленькие цирки (об этом Тод Браунинг снял в 1932 г. фильм «Уроды», «Freaks»), в которых разные уродцы — пинхэды, бородатые женщины, люди-слоны, женщины-змеи, карлики, горбуны — собирались вместе и ездили по стране с экзотическими представлениями. Это и есть археомодерн, сочетание несочетаемого, причем искусственное, зловещее, навязчивое.

Политическая система, в которой мы живем сегодня, чрезвычайно напоминает американское шапито, где булавочноголовые существа, бородатые женщины, злобные карлики или головы-ластики устраивают бесконечный, не прекращающийся спектакль. С точки зрения логики археомодерн есть агрессивная бессмыслица. С точки зрения социологии это заболевание. А с точки зрения русского человека — *пустяки*. Он и это принимает, ему и уроды хороши — маленькие и большие.

Вот выбрали не так давно в Санкт-Петербургское законодательное собрание от «Единой России», самой большой российской

партии, самого большого человека России. Правильный выбор, выбирали сердцем.

Его выбрали, потому что он самый большой в России.

Другого человека выбрали президентом, потому что он маленький и симпатичный.

Русские выбирают всех, кого ни попадя, особенно не задумываясь и не страдая, выбирают просто так и не видят в этом никакой проблемы.

РАЗДЕЛ VI
РУССКИЕ И РЕЛИГИЯ

Глава 37

ТИПЫ РЕЛИГИИ В РУССКОЙ ИСТОРИИ

Два вида древнеславянского язычества

Данный раздел посвящен рассмотрению структуры религии в социологической системе русского общества. Начнем с перечисления типов и подтипов религиозных форм, феноменологически фиксируемых в истории этого общества.

Славянское язычество — это первое, о чем имеется документальная информация. В древнем язычестве принято выделять два подтипа:

1) *архаически славянское язычество;*
2) *княжеское киевское, реформированное язычество*.

Известно, что до принятия Киевской Русью христианства великим князем Владимиром была осуществлена реформа языческого пантеона славянских киевских богов, которая, с точки зрения большинства исследователей, представляла собой модернизацию и рационализацию древних верований славян с добавлением элементов норвежско-литовского пантеона. Но реформа не пустила глубоких корней в русском обществе. Поскольку об этом язычестве существуют только фрагментарные сведения, зафиксируем лишь сам факт реформы. Что же касается структуры и содержания языческих представлений, мы вернемся к этой теме несколько позднее.

Православие, сектантство, атеизм

Второй тип религии — Православие.

В лоне Православия в русской истории мы различаем несколько подтипов.

Первый из них — греко-византийское или греко-болгарско-византийское Православие (споры идут относительно того, повлияла или нет болгарская редакция на то, как русские восприняли христианство). Поэтому можно условно назвать эту разновидность *греко-византийской*.

Второй подтип православной религиозной модели — это *русско-московское Православие*, связанное с периодом «Москвы — Третьего Рима», с Московским царством.

Русско-московское Православие существенно отличалось от *греко-византийского* по многим параметрам. Оно существует как нечто единое от падения Византии в 1453 г. до эпохи раскола, а после раскола разделяется на два направления: *синодально-новообрядческое*, которое критики называют *«никонианством»*, и *диссидентско-старообрядческое*. Оба развиваются из раскола на две составляющие одного и того же русско-московского Православия.

Третий тип — это русское сектантство, которое в свою очередь делится на два направления:

1) *автохтонные* секты, к которым относятся хлысты, скопцы, ранние молокане, духоборы и т. д.;
2) *импортные*, как правило, протестантские секты, к которым относятся пятидесятники, адвентисты, штундисты и т. д.

Разница между русским и импортным сектантством очень существенна, хотя есть и определенные связи.

Четвертый тип религии и религиозности — атеизм, который вполне можно назвать религиозной моделью. Тремя подтипами атеистического мировоззрения являются:

1) марксизм как специфическое воззрение;
2) секулярный научный рационализм, который существовал и до революции 1917 г.;
3) магический большевизм.

Глава 38

РЕЛИГИОЗНОСТЬ. НУМЕНОЗНОСТЬ. САКРАЛЬНОСТЬ

Религиозность

Таким образом, мы выделяем четыре типа и несколько подтипов того, что можно назвать «религией».

При этом какие-то религиозные формы изучены лучше, а какие-то хуже, мы обладаем определенным материалом для того, чтобы сравнивать их между собой. Но при изучении любых форм русской религиозности всегда возникает вопрос: почему на Руси относительно легко происходит *смена религии*? Почему Русь относительно безболезненно приняла христианство? Почему так быстро Перунов идол отправился плыть по Днепру? Ведь это произошло почти сразу же после языческой религиозной реформы князя Владимира, утвердившей официальный пантеон богов русской державы — Перуна, Хорса, Стрибога, Даждьбога, Макошь, Симаргла и т. д.

Почему русский народ, тысячелетия утверждавший основы православной веры, так легко в 1917 г. от нее отказался? И почему в 1991 г. после прихода к власти демократов-реформаторов, несмотря на семьдесят лет тотальной индоктринации населения, марксизм и марксисты бесследно испарились вместе с «научным атеизмом»? Осталась кучка сторонников КПРФ, которая идеологически — совершенное ничто по сравнению с тотальной, почти религиозной, советской верой в марксизм.

Для того чтобы объяснить эти явления и понять смысл и суть религиозных процессов, протекающих в русском обществе, надо обратиться к понятию «религиозность». *Религиозность — это особая обобщенная психологическая и ментальная структура, свойственная обществу (народу, этносу), на основании которой интерпретируются различные мифологические, религиозные и идеологические системы и которая исторически проявляется сквозь мифологические, религиозные и идеологические контексты.*

Понятие священного у Р. Отто. Нумен

Для того чтобы определение религиозности не повисло в воздухе, обратимся к интереснейшему автору XX столетия Рудольфу

Отто — представителю либеральной теологии, протестантскому пастору, написавшему фундаментальный бестселлер, одну из самых ярких книг XX в., которая называется «Священное»[1] («Heilige»). Р. Отто предложил методологию для интерпретации религиозных процессов, которую можно назвать *психологической*, с одной стороны, *религиоведческой* — с другой, и *социологической* — с третьей. Сам он по-разному в разных работах определяет этот подход. При этом Отто сформулировал важную концептуальную модель, способную расшифровать феномен русской религиозности.

Р. Отто утверждает, что в религии существует два момента: *рациональный* и *иррациональный*. Рациональный момент религии заключается в богословии, в иерархиях богов, духов, ангелов, демонов и прочих сущностей, которыми оперирует религиозная доктрина, в учении о спасении, в религиозной морали, в священной истории, в обосновании тех или иных религиозных институтов, обычаев, обрядов. И несмотря на то, что предпосылки религии подчас бывают нерациональными, сам корпус религиозных идей представляет собой, как правило, философски продуманную логическую систему.

Одновременно существует другое — *иррациональное* — измерение религии. Его Р. Отто преимущественно и исследует, называя *«сакральным»*, *«священным»* («das Heilige»).

Для описания сущности сакрального Отто вводит ряд параметров, и в первую очередь важное для нас понятие *нуменозности*, от латинского «numen», что на латыни означает «бог». Но какой «бог»? Не «Deus», бог светлого неба, «большой бог» теологии, бог фундаментального пантеона. Numen — это божество, как правило, среднего уровня. Однако, как часто бывает, сам термин предполагает различные толкования: *«нуменом»* можно назвать и «большого бога», и духа реки или священной рощи, камня, ларов, пенатов или стрейгов. Как правило, *нумен* — это божество в заниженном, конкретном, приближенном к людям смысле.

Нуменозность. Mysterium tremendum. Ganz Andere

От понятия «нумен» Отто производит понятие *нуменозности* как свойство *нуменов*. Нуменозность — это весьма своеобразные чувства, эмоции, установки, опыт, на основании которых древние люди отличали сакральный объект от *профанного*.

Что такое *нуменозный* или сакральный (священный) объект в архаическом или традиционном обществе? Это объект, который провоцирует в отношении себя особую гамму очень сильных эмоций. Это не рассудочная установка, не идея, а именно глубокое, за-

[1] См.: *Отто Р.* Священное. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

трагивающее все уровни человеческой психики *чувство*, которое Р. Отто описывает феноменологически.

Чтобы описать его, Отто приводит античное латинское выражение *«mysterium tremendum»*. «Tremendum», от латинского слова *«tremor»* (дословно — «дрожание», «трепет»), означает «панический ужас». Mysterium tremendum — это ощущение панического беспричинного ужаса, которое охватывает человека (например, в темноте, в незнакомом пустом доме, в диком лесу) и которое не имеет видимого повода. Беспричинность тремора, потрясающего фундаментальные основы человека, лежит в основе определения *«Das Heilige»*, «священного», и составляет смысл *нуменозности*. Присутствие нуменозности, столкновение с «нуменом» дает о себе знать через опыт тотального бессмысленного первичного ужаса, заставляющего человека впадать в ступор, тремор, панический страх.

«Панический страх» («πανικον δειμα») образован от имени мифологического персонажа «бога»/нумена Пана, представляемого в облике сатира или фавна, с бараньими ногами и рогами, с человеческим торсом и головой. Пан, согласно греческим легендам, был способен наводить на людей и даже титанов панический ужас, от которого они впадали в бегство. Происхождение фигуры Пана феноменологически можно объяснить так: путешествуя по лесу, древние греки в какой-то момент испытывали ощущение, что сталкиваются с тем, что Р. Отто называет «*совершенно иным*» («Ganz Andere»). Не зная, кому приписать причину этого ужаса, его приписали богу Пану, который, согласно греческой мифологии, живет в лесу.

В панике и ужасе как явлении важна не его причина, но *психическая структура*. Ужас есть форма столкновения человека с нечеловеческим, причем в прямом и неопосредованном виде. В какой-то момент человек сталкивается с тем, что не укладывается в его представления, полностью блокирует поток его сознания и не имеет аналогов в имеющемся опыте, не может быть названо, т. к. не имеет имени. Главное в этом, что это не он сам, а *другое*.

Первичная концептуализация этого выражается в фигуре «нумена», которому a posteriori и присваивается свойство внушения ужаса.

Р. Отто приводит примеры состояний, характерных для пророков, визионеров или мистиков, о которых они могут сказать лишь: «Я немею, у меня нет слов, чтобы назвать то, с чем я столкнулся. Это — «ineffable» (по-французски «не называемое»). И это внушает бесконечный ужас. В греческом языке есть понятие «δεινοσ», которое означает «мощь, внушающую ужас»[1].

---

[1] *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.

Слово «ужас» образуется от русского слова «жать», когда нас что-то основательно *ужимает*. Чувство сакрального панического ужаса, как правило, переживается как столкновение с чем-то настолько огромным, что человеческий масштаб, человеческая пропорция, человеческое «я» оказываются подавленными, раздавленными самой размерностью того, с чем соприкасаются. Человеческое «я» растворяется перед лицом чудовищного вала, гигантского цунами, восстающего на психологическом горизонте. Это и порождает *mysterium tremendum* как одну из сторон обнаружения сакрального.

Отто так описывает «совершенно иное»:

> Нечто дающее знать о себе лишь в противоречиях и потому не подходящее ни под одно понятие, и уж, конечно, не вмещающееся ни в одно слово. Это нечто не было бы божественным, ибо казалось неразумным; не было человеческим, ибо не имело рассудка; не было сатанинским, ибо было благодетельным; не было ангельским, ибо в нем нередко проявлялось злорадство.
>
> Оно походило на случай, но не имело прямых последствий; и походило на промысел, ибо не было бессвязным. Все ограничивающее нас было для него проницаемым. Его словно тешило лишь невозможное, возможное оно с презрением от себя отталкивало[1].

Первичность опыта сакрального

Переживание сакрального *предшествует последующим рационализациям*. Из опыта *mysterium tremendum*, из ступора, страха, тремора, безотчетного, фундаментального, всепоглощающего ужаса рождаются впоследствии, согласно Р. Отто, *рациональные теологии*.

С чем происходит столкновение в опыте *нуменозности*? Это не известно, и Р. Отто подчеркивает, что не это главное. Ужас внушает не нечто конкретное, но столкновение человека со своей собственной границей, со своим пределом. Сакральное — это то, что фундаментально, абсолютно превосходит человека и все пределы человеческого мира; то, что охватывает этот мир со всех сторон, превращая его в песчинку или пушинку в глазах гораздо более важной и первичной инстанции — «совершенно иного» (ganz Andere).

Важнее всего поэтому сама феноменология структуры сакрального. Опыт сакрального предшествует последующим рационализациям. Переживая это столкновение, люди позднее интерпретируют это в духе своих религиозных культур, расшифровывают этот иррациональный опыт в рациональных категориях. Мистики монотеизма скажут, что они узрели Бога в его бесконечности и без-

[1] *Отто Р.* Священное. С. 231 – 232.

донности. Простолюдин будет уверен, что столкнулся с «дьяволом». Древний грек утверждал бы, что встретился в лесу с Артемидой, богом Паном или сатиром. Человек архаической культуры поведает, что соприкоснулся с духом горы или реки. Индуист опишет этот опыт как видение асура, бога Шивы или его шакти, темной богини Дурги/Кали.

В «Бхагавадгите»[1] царевичу Арджуне приходит откровение «истинной природы» бога Вишну через его аватару, Кришну. Добрый, благой бог Вишну, в индуизме призванный в первую очередь поддерживать мир и священный порядок в мире (дхарму), перед решающей битвой на поле Куру предстает перед Арджуной в своей абсолютной форме. Это и есть mysterium tremendum. Кришна открывает свой «истинный лик», в котором все вещи мира предстают *одновременно* рожденными и уничтоженными. Согласно «Бхагавадгите», это необходимо логически для того, чтобы убедить колеблющегося Арджуну бороться против противостоящей ему армии Кауравов; этика карма-йоги требует от индуиста следовать своей судьбе, карме, которая заведомо предопределена высшими инстанциями (Вишну). Здесь мы имеем два момента: описание опыта нуменозности (обнаружение абсолютной формы Вишну) и дальнейшая рационализация этого опыта как обоснование специфического религиозного и этического учения карма-йоги.

Фасцинация

Другая сторона нуменозности, по Р. Отто, выражается в «*фасцинации*», от латинского *«fascens»*, что означает дословно «вдохновение», «очарование», «поражение». Это то неотъемлемое свойство сакрального, но на этот раз оно порождает невыразимое, непреоборимое желание *встать на сторону того*, что внушает ужас. Это своего рода версия «стокгольмского синдрома»[2], когда в определенной ситуации человек испытывает перед чем-то столь абсолютный ужас, что это чувство полностью подавляет в нем все рациональные свойства. Ужас давит, вжимает, делает ничтожным. Это страшнее, чем страх смерти или опасность потерять любимого

[1] См.: Бхагавадгита / Перевод, вводная статья и словарь Б.Л. Смирнова. Ашхабад: «Ылым», 1978.

[2] Стокгольмский синдром — психологическая установка людей, взятых террористами в заложники, на то, чтобы встать на сторону террористов и тем самым разрядить невыносимое психологически чувство беспомощности, ужаса, унижения и полной зависимости. Зафиксировано во многих экстремальных ситуациях, и в частности в Стокгольме во время захвата заложников в августе 1973 г. Механизм психологической защиты, лежащий в основе стокгольмского синдрома, был впервые описан Анной Фрейд в 1936 г., когда и получил название «идентификация с агрессором».

человека. Это безотчетная, беспричинная, не имеющая никакой формы волна глубинного, доходящего до основ психики страха.

В этом состоянии человек способен переключить режим восприятия, и эта же волна ужаса порождает чувство высшего вожделения, напряженной любви, восторга, почитания, восхищения. Так рождается «фасцинация», причем, так же как и в случае с ужасом, ее объект и его конституирование вторичны в сравнении с самим чувством. Сакральное сопряжено с чувством восторга и поклонения тому, что наделяется этим свойством.

Отто предлагает ряд понятий, который подчеркивает различные стороны сакрального. Это греческое «εξτασισ» («экстаз», дословно — «выхождение из себя»), латинское «maiestas» («величие») и т. д.

Сакральность как структура религиозности

Говоря о «сакральном», Отто вводит тем самым определенную инстанцию, которая соотносится с глубинами человеческого опыта и является первичной по отношению к построениям религиозных моделей на основании последующей рационализации. Первичным в религии, таким образом, является живое, глубинное, бессознательное отношение к «совершенно иному» (ganz Andere), выражающееся в благоговейном, восторженном, трепетном чувстве.

Этот момент проецируется вначале на определенное измерение в мире, которое можно определить как *сакральное, священное, нуменозное*. И лишь на следующем этапе в ходе огромной культурной и рациональной работы данное чувство кристаллизуется в фигуре нумена (духа, божка, идола), постепенно развиваясь в Бога классических теологий. Это основание религиозного опыта проявляется в представлении о Боге как Боге Живом («Страшно попасть в руки Бога живого», — говорится в Библии), в понятии «страх Божий», в сильном всеохватывающем чувстве любви к Богу. Бог страшен и прекрасен, вызывает ужас и любовь, восторг и поклонение, что мы видим в таких формулах: «Свят Господь Бог наш. Яко свят Господь Бог наш». Согласно христианской традиции, ангелы поют на небесах трисвятую песнь: «Свят! Свят! Свят!». Святость есть сакральность. Утверждение сакральности/святости Бога есть выражение глубинного отношения к нему со стороны человека (и всех остальных существ).

Согласно Р. Отто, живое ощущение *сакрального* лежит в основе религии как явления. Мы можем отождествить *опыт сакрального* (das Heilige) с *базовой структурой религиозности*. Можно сказать, что религия (как комплекс рационализированных и систематизированных представлений о высших силах, богах, происхож-

дении мира, посмертной судьбе человека, о видимых и невидимых существах) *рождается из религиозности*, а не наоборот. В основе стремления научить людей богобоязненности и любви к Богу лежит первоначальный опыт столкновения с «совершенно иным» (ganz Andere), что лишь позже рационализируется как та или иная конкретная теология.

Религия / идеология

Сакральное / религиозность

Схема 28. Соотношение религии и религиозности

Более того, один и тот же тип религиозности может проявляться через различные религиозные системы и мифологические верования, сохраняя свою идентичность и уникальность. На основании одного и того же сакрального комплекса можно конституировать различные религиозные рационализации, т. е. собственно религии. Если пойти дальше, то можно вскрыть эту структуру сакральности, т. е. религиозность, и в светских, и в рациональных мировоззрениях, идеологиях, культурах. Эту идею обосновал «поздний» Дюркгейм, исследовавший социологическую роль религии в древних обществах и утверждавший ее функциональное тождество с ролью идеологии в обществах современных[1].

[1] См.: *Durkheim É.* Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Alcan, 1912.

Глава 39

СТРУКТУРЫ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Русская религиозность

Концепции Рудольфа Отто помогают нам понять эволюцию структур религиозных форм в русской истории и сделать следующий методологический вывод: рассматривая русскую религиозность, целесообразно ввести понятие *русской сакральности* или *русской нуменозности.*

Вводя это понятие, мы исходим из допущения о наличии промежуточной инстанции между конкретным выражением религии, включая ее догматическую и богословскую формализацию, ее рационализированную структуру, с одной стороны, и глубинным единством религиозного опыта у человечества как такового. Эта промежуточная инстанция в нашем случае будет определена как *русская религиозность*. Прилагательное «*русское*» в данном случае указывает на то, что в конкретном историческом обществе сакральность структурируется особым образом — причем еще *до* того, как выльется в какую-то конкретную религию. Опыт *сакрального* присущ всем людям и всем обществам. Но первичное оформление этого опыта различается у разных этнических и культурных групп. Поэтому мы можем выделить несколько культурно-этнических зон, религиозность которых качественно различается между собой — причем независимо от того, совпадают или нет их официально исповедуемые конфессии (шире, идеологии). Зоны религиозности не совпадают строго с зонами распространения религий, составляя особую карту — географию сакрального, где основным признаком служат этнокультурные особенности.

Есть этносы, разные сегменты которых исповедуют разные религии — например, китайцы (конфуцианство, даосизм, буддизм, атеизм), корейцы (язычество, буддизм, конфуцианство, в последние десятилетия протестантизм), японцы (синтоизм, буддизм), курды (ислам, йезидизм), осетины (Православие, ислам) и т. д. Но при этом мы вполне можем говорить о структурах китайской, корейской, японской, курдской или осетинской религиозности. И наоборот: сплошь и рядом одна и та же религия трактуется различным образом в зависимости от того, какие народы ее исповедуют. На-

пример, понимание христианства в Западной и Восточной Европе (католичество и Православие); трактовка ислама арабами и иранцами (иранский шиизм); различия между индийским, непальским, тибетским, монгольским, китайским и японским буддизмом. Здесь снова проявляется особость религиозности каждого из рассматриваемых обществ.

Наряду с русской религиозностью, таким образом, мы можем говорить и о других типах религиозности, которые предопределяют структуру сакральности в том или ином народе или этносе.

Так мы получаем важнейшую и содержательную концепцию русской религиозности, которая составляет константу русского общества на разных этапах истории. Отождествление религиозности с сакральностью позволяет нам заведомо наметить структуру *русской сакральности*.

Структура русской сакральности

Взяв за основу модель священного, предложенную Р. Отто, мы можем заведомо и априорно постулировать такие понятия, как *русский ужас*, *русская фасцинация* и *русское величие* (maiestas), составляющие грани опыта *сакрального*.

Русский ужас есть специфика восприятия русскими «совершенно иного». Это базовое понятие, которое требует фундаментального изучения. Что такое «русский ужас», мы феноменологически не знаем, но резервируем для него определенное место в структуре русской религиозности. Русский ужас — это то, чего русские боятся на самом деле, в глубине души. Тема того, чего народ боится на самом деле, далеко не так бессодержательна или банальна, как может показаться на первый взгляд. Так, древние галлы говорили, что боятся только одного — «что небо упадет им на голову». И хотя позднее это стало рассматриваться как чистое бахвальство и признак полного бесстрашия, речь шла о специфических воззрениях о «каменном небе», о небе как тверди и о зашифрованном таким образом указании на циклическую катастрофу или «конец времен», осмысленный по-галльски. Поэтому вопрос о том, чего на самом деле боятся русские, вполне имеет смысл. Но ясный ответ на этот вопрос только еще предстоит получить. Такое явление, как русский ужас («русский тремор», «русский ступор»), должно быть, но в чем оно состоит и какова его структура, только предстоит выяснить.

Другой аспект — русская фасцинация (fascens) — не менее труден. Русские относятся к чему-то с неистовым восторгом, они что-то по-настоящему в глубине души своей любят, чем-то восхищены, что-то боготворят. Что именно? Какова структура русской любви?

Что восхищает русских в глубине их сердец? Что-то восхищает, но что — также остается пока открытым.

И последнее: в чем русские видят максимальное величие (maiestas)? Что поражает и покоряет их больше всего?

Если бы нам удалось ответить на эти вопросы, мы получили бы достоверную феноменологическую информацию о структуре русской сакральности. Но в любом случае на основании методики Отто мы знаем, что русская сакральность и ее составляющие должны *быть*. Исследуя русскую религиозность, мы попытаемся выявить более отчетливо ее структуру и структуру ее составляющих элементов — русского ужаса, русской фасцинации, русского величия.

Русское Оно

Р. Отто утверждает, что самые архаичные культуры, как правило, *вообще не называют то*, что вызывает у них чувство сакрального. В арабских племенах, например, то, о чем говорится, обычно обозначают указательными местоимениями — «*вот это»* или «*вот то».* Русские слова «*он», «она»* и *«оно»* с филологической точки зрения некогда были указательным местоимением *оное*, чем-то средним между *то* и *это.* Как в большинстве индоевропейских и других языков, указательное местоимение становится личным местоимением на поздних этапах языка. Считается, что и местоимения первого и второго лица изначально были указательными, а в некоторых языках и иными частями речи — существительными, наречиями места и т. д. А переход указательных местоимений в личные в европейских языках — это процесс, который можно отследить документально и поэтапно в последние два тысячелетия.

В древнеславянском и древнерусском языках местоимения *он*, *она* и *оно* были именно указательными и сохранили оттенок «безличности» вплоть до настоящего времени. Поэтому мы можем обозначить объект «русской нуменозности» как *«русское Оно»*, совмещающее в себе нынешний смысл личного местоимения среднего рода и древний смысл указательного местоимения, определяющего предмет, который нельзя назвать ни тем, ни этим.

Русское Оно — это то, что не так далеко, но не так уж и близко, и это то, что внушает нуменозное чувство и является центром и осью сакральности и религиозности. Именно это «Оно» лежит в основании религиозного комплекса, глубоко укорененного в русской психологии. Над ним и надстраиваются рационализированные формы, представляющие собой религиозные и мировоззренческие комплексы с более детальной и рационализированной системой.

Легкость, с которой русские отказываются от религиозных форм, которым в течение веков присягали, показывает, что на са-

мом деле этот процесс происходил исключительно на уровне рационального измерения, а не на уровне иррациональной составляющей религии. На уровне глубинной *религиозности этих* трансформаций не происходило. С точки зрения структурной социологии можно утверждать, что трансформация рациональных догматических аспектов религии с языческих времен до сегодняшнего дня опиралась *на одну и ту же неизменную матрицу русской религиозности*, которая не совпадала ни с язычеством, ни с реформированным язычеством, ни с христианством, ни с греко-византийским христианством, ни с русско-московским христианством, ни с никонианством, ни со старообрядчеством, ни с советским атеизмом, ни тем более с тем недоразумением, которым является квазимировоззрение сегодняшнего российского общества.

Иными словами, эта религиозность представляет собой неизменный *иррациональный комплекс русской сакральности*, или *русское Оно*. У нас есть двухтомник, посвященный исследованию того, как можно описать *русское Оно.* Я назвал его «Русская вещь»[1]. Не «русский субъект», не «русский народ», не «русский Бог», не «русский ангел», не «русская идея» (идея — это слишком рационально), а «русская *вещь*» — с одной стороны, *нечто* нам говорящее, а с другой стороны, *ничего* не говорящее, ускользающее и тем не менее явно присутствующее.

Это *русское Оно* представляет собой базу для всех разновидностей религии или идеологии, которые развертываются на уровне рационального.

Пропорции керигмы и структуры

Присмотримся к русской религиозности внимательнее. Ранее мы говорили о том, что опыт сакрального разнится для разных народов и культур. Это общее замечание следует теперь конкретизировать, сравнив между собой две дроби (схема 28), показывающие сочетание религии и религиозности в русском и европейском контекстах.

Отличие и специфика религии в русском обществе, свойство религиозной психологии русского общества состоит в том, что объем иррационального начала намного превышает объем рационального начала. В европейском обществе пропорции прямо противоположны. Конечно, строгие количественные измерения здесь невозможны, но общая оценка именно такова. В Европе религия состоит приблизительно на 70 % из догматически рацио-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Русская вещь // Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. Т. 2. М.: Арктогея, 2000. С. 226—230.

нального начала, а все остальное (около 30 %) представляет собой пережитки архаических предрассудков масс и мистические направления (герметизм, алхимия и т. д.) в среде интеллектуальной элиты. В русском обществе пропорции перевернуты. Мы можем констатировать, что собственно рациональные аспекты в русской религии занимают незначительный объем религиозного целого, а русская *религиозность* как таковая, т. е. *матрица религиозного опыта, русское Оно, русская сакральность*, наоборот, преобладает в полной мере (здесь о процентах сложно говорить, но приблизительная пропорция 95 и 5 %). Особенность отношения к религии в русском обществе, таким образом, можно описать и обосновать через многократное преобладание именно религиозности, сакральности над рационально-теологическими составляющими религии.

Важно, что эти пропорции сохранятся и в условиях секулярности — при переходе от религии к идеологии. Несмотря на претензии идеологии на тотальную рационализацию и освобождение от «предрассудков», даже она перетолковывается глубинной религиозностью в совершенно специфическом ключе.

Религия как открытие, религиозность как сокрытие

Рациональная сторона религии — это всегда *открытие*, откровение, «открывание». Схематично можно описать это «открытие» как перевод содержания иррациональной религиозности в рационализированную догматику. В первом разделе мы говорили о соотношении керигмы и структуры в структуралистской топике. К нашей теме эти понятия подходят самым прямым образом: более того, термин «керигма» был введен протестантским теологом Бультманом как раз для разграничения в религии *рационального* и *иррационального*. Рационализированная теология и догматика открывают содержание иррационального опыта сакрального (религиозной *структуры*, тождественной тому, что мы называем «религиозностью») и конституируют это рационализированное содержание в логическую конструкцию (керигму).

Когда мы называем объект сакрального почитания именем и уточняем эти имена в их семантическом поле — «Бог», «Бог Троица», «Бог Троица, открывшийся Моисею на горе Синай», «Бог Троица, одно из Лиц Которой, Бог Сын, Бог Слово, воплотилось ради спасения людей», — мы объявляем, открываем, демонстрируем и объективируем содержание религиозного опыта в керигме. Богословские имена, контексты, семантические связи и догматы составляют содержание этой керигмы. Сама же религиозность (религиозная структура), ощущение первичного столкновения с «со-

вершенно иным» (ganz Andere), опыт беспричинного ужаса и исступленной любви *скрываются* под покровом этого открытия.

Рациональная сторона религии (керигма) открывает определенные аспекты религиозности в препарированном и систематизированном состоянии, а сама религиозность при этом скрывается, выпадает из поля зрения, уходит в область бессознательного. Религия благовествует, рассказывает, повествует о том, как обстоит дело с Богом, миром и человеком, а изначальное чувство сакрального (структура), которое является фундаментом религии, наоборот, прячется и исчезает из виду.

Философ Гераклит говорил, что «природа любит прятаться»[1]. Под природой он имел в виду, как показывают М. Хайдеггер и О. Финк[2], *бытие*. То же самое можно сказать о религиозности. Религиозность, в отличие от религии, которая выставляет себя на показ и провозглашает имя Бога и догматы, ничего не говорит, потому что находится в состоянии ужаса, паралича перед тем неведомым, что не имеет названия. Поэтому *религиозность сокрыта*, а *религия открыта*.

Русское Оно как фундамент религии

Русская сакральность, или *русское Оно*, — это тот постоянный цоколь, постоянное начало, которое объясняет нам структуру русской религиозной истории. Это означает, что мы можем рассматривать этапы русской истории религии следующим образом.

Существует общая модель, общий знаменатель — это русская религиозность, или *русская нуменозность*, что одно и то же. Это означает, что русский человек в определенном измерении своего существа устойчиво испытывает ужас (tremendum) и очарование (fascens) от *чего-то*, чего он не знает сам. Иногда он называет это, как мы видели в предыдущих разделах, «пространством», иногда «Русью», часто «народом» или «особым состоянием времени», имея, может быть, под этим в виду фиксацию высшего ужаса перед *собственной неопределенностью*. *Русская нуменозность* описывается как *чертогон* у Лескова или как *восторг, завороженность русским пространством* у Гоголя. И не важно, на что проецируется эта *нуменозность*. В своей глубине она не имеет никакого объекта — это *русское Оно*, которое, по определению, не может быть названо. Оно опознается в народе, в истории, в государстве, в просторах, во времени, в небе, в природе, в земле, в душе, в Боге, в духе, в теле, но на самом деле никогда не тождественно всему этому или чему-то

---

[1] См.: Фрагменты древнегреческих философов. М.: Наука, 1979. С. 192.

[2] См.: *Fink E.* Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger. Fr. / M., 1970.

одному. Но если убрать эту нуменозность, то природа станет картонной декорацией для механических перемещений, русский человек превратится в статистическую единицу, русское государство станет механизмом, русская территория окажется местом для реализации стратегических или экономических операций, земля сведется к эквиваленту ее рыночной стоимости, душа превратится в психику, Бог станет синонимом морали, о духе вообще все забудут, а тело отождествится с набором вегетативных реакций, висцеральных наслаждений или физических страхов. Все вещи приобретают фундаментальный смысл лишь тогда, когда внушают чувство нуменозности, т. е. когда мы воспринимаем *священный* характер нашей страны (отсюда — Святая Русь), когда мы чувствуем особое значение нашего пространства (именно чувствуем, воспринимаем, а не понимаем, поскольку мы мало что понимаем в сакральном — такова его природа), когда мы ощущаем внутреннее потрясение от нашего народа как от народа-богоносца. Мы не можем сказать, какого Бога он несет, мы мало что можем рационально сказать об этом в логических терминах, но мы чувствуем, что здесь что-то есть, что-то в русском есть такое, что совершенно ни на что не похоже. Это *нуменозность* русского человека, *нуменозность* русского пространства, которое нас завораживает, это *нуменозность* русского языка, нуменозность русского государства, *нуменозность* русской души. И как только ощущение сакральности пропадает, перед нами предстает нечто совершенно обычное — люди, население, институты, чиновники, карты, графики, таблицы, цифры. А когда нуменозность есть, все поворачивается совсем другой стороной — это держава, это просторы, это русский человек, который завораживает самого себя, ввергая себя в ступор, дурея от самого себя, потому что через него выражается сакральное *русское Оно*, перед которым сам он — чистое ничто.

Общее тело. Святая плоть

Здесь открывается еще один очень важный компонент русской религиозности: под давлением *русского ужаса* складывается представление об *общем теле*. В области сакрального все вместе русские люди превращаются в одно неразличимое, хаотически сцепленное и одновременно просветленное телесное нечто. Опыт mysterium tremendum, опыт сакральности не знает разделений, он нарушает все границы, он их пронизывает. Можно уподобить это опыту *живого хаоса*.

В отличие от рационализированных форм религии, где внимание сосредоточивается на духе, в опыте сакрального еще нет разделения на дух и тело, на твое и мое, на это и другое. Пережить опыт

прямой встречи с русским Оно не способен никто поодиночке; это невыносимо ни для духа, ни для тела по отдельности. Ужас сливает все в нечто цельное, и это может восприниматься как появление общего тела, особого духовного тела, святой плоти, которая появляется в момент удара молнии сакрального переживания. Это тело включает в себя все и ничего не исключает. Мы говорим в данном случае о теле, чтобы подчеркнуть прямой и непосредственный характер переживания, — это не абстракция и не изощренное философское, мистическое созерцание. Общее тело — это момент, переживаемый непосредственно, физически, всеми органами чувств[1].

В общее тело входят и живые и мертвые, и природное и культурное, и время и пространство, и небо и земля, образуя перед лицом *русского Оно* единую истекающую истомой крайнего ужаса чашу, готовую его воспринять.

[1] Эту тему разбирал А. Эткинд. См.: *Эткинд А.* Хлыст. М.: Новое литературное обозрение; Хельсинки: Кафедра славистики Университета Хельсинки, 1998.

Глава 40

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В РУССКОЙ ИСТОРИИ. СООТНОШЕНИЯ И ПРОПОРЦИИ

Религиозные дроби

Описав в общих чертах русскую религиозность, мы можем рассмотреть все выделенные нами типы религии в русской истории с ее учетом. Анализ каждого из этих типов, подтипов и направлений внутри подтипа будет представлять собой дробь, имеющую в знаменателе одну и ту же величину — русскую религиозность, русскую нуменозность, *русское Оно*, а в числителе — всякий раз новую религиозно-догматическую форму. Теперь исследование изменений и трансформаций религии в русской истории предстанет перед нами как двойная задача: мы будем сопоставлять исторические типы в их хронологическом чередовании и одновременно соотносить каждый из этих типов со структурами русской религиозности.

Мы не знаем, какой на самых ранних этапах была религия древних славян, от которых не осталось никаких свидетельств, поэтому здесь мы ставим вопросительный знак.

$$\frac{\textbf{? (древнеславянские верования)}}{\textbf{русская религиозность}}$$

Схема 29. Модель древнеславянской религиозной формы

Но если мы берем русскую нуменозность в качестве общего знаменателя, мы можем сказать о древней религии восточных славян докиевского периода, что наверняка она отражала структуру русского сакрального опыта. При этом можно предположить, что она отражала ее полнее и откровеннее, нежели последующие религиозные формы, документально зафиксированные и почти всегда имеющие внешнее (по отношению к древним славянам) происхождение. Мы можем представить это в виде дроби:

$$\frac{\textbf{русская религиозность}}{\textbf{русская религиозность}}$$

Схема 30. Предположительная модель древнеславянской религиозной формы

В таком случае изучение русской сакральности на всех исторических этапах позволит нам составить представление о тех правременах нашего бытия, о которых не осталось никаких сведений. Если мы корректно реконструируем эту сакральность — в том числе и в том виде, в каком она есть сегодня, — мы сможем заглянуть в наше самое давнее прошлое.

В этом прошлом можно вполне ожидать, что мы столкнемся с *русским Оно*, с чистой стихией русского ужаса и русской любви, а также с общим телом, возведенными в статус торжественного русского величия (maiestas). Вероятнее всего, это будет нечто напоминающее *структуры светлого хаоса*, которые мы разбирали в предыдущем разделе, или *философию хаоса*, о которой мы говорили в другом месте[1].

Изначальный прамонотеизм древних славян

Здесь можно поставить вопрос: были ли древние верования славян язычеством, политеизмом, многобожием в техническом смысле этого термина. Шотландский этнолог и антрополог Эндрю Ланг[2] выдвинул гипотезу о существовании так называемого «изначального монотеизма», предшествующего возникновению древних систем, утверждающих существование множества богов. Эта гипотеза прекрасно согласуется с понятием сакрального у Отто как психологического основания религиозного опыта. Единство Бога в таком случае есть естественное продолжение единства опыта примордиального(ой) ужаса/любви. Поэтому в нашем случае мы можем представить себе древнеславянский культ, в центре которого стояло *Оно*, неведомое, всеобъемлющее, испепеляющее молнией своего бесконечного и невмещаемого присутствия.

Оно стояло в центре, прежде всего, в ограде ужаса и волнах славянской любви. То, что мы не знаем древнего имени этого высшего сакрального объекта, не только результат лакуны в исторических знаниях. Мы и не должны знать его имени, его не знали и наши далекие предки, т. к. *Оно* предшествует имени. Ужас и любовь растворяют любую определенность, но одновременно позволяют называть всеми известными и не известными словами.

Теперь можно определить эту древнейшую веру предков как то, что предшествовало всем последующим формам политеизма, монотеизма и атеизма и что сохранялось (и сохраняется поныне) внутри, в центре русской религиозной культуры как ее самое внутреннее и глубокое ядро.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

[2] См.: *Lang A.* Myth, Ritual and Religion. New York, 1968.

Русская Она

В Киевский период мы видим, как этот неизвестный нам древнейший прамонотеистический и праполитеистический культ начинает оформляться в языческий пантеон князя Владимира. Из него нам известно несколько имен, каждое из которых может означать очень многое — в том числе и то, что нам просто в голову не может прийти. Летопись описывает это так:

> И нача къняжити Володимер в Кыеве един. И постави кумиры на хълме вънe двора теремьнаго: Перуна древяна, а главу его сьребряну, а ус злат, и Хърса, и Дажъбога, и Стрибога, и Съмаръгла, и Мокошъ.

Возьмем, например, единственное женское имя — Макошь (Мокошь). Об этой фигуре историки и религиоведы ведут долгие споры; сведений о ней мало, а достоверных данных о ее культе, ее связи с другими фигурами пантеона нет вообще. Тем не менее не подлежат сомнению следующие свойства Макоши:

- связь с женскими ремеслами, и особенно прядением;
- связь с водой;
- участие в аграрном цикле наряду с вилами/русалками, которым отводилась роль в увлажнении полей утренней и вечерней росой;
- покровительство женщинам;
- сила и мощь (выраженные в изображении рогов);
- распущенные по плечам волосы;
- близость контекста к волшебным псам и другим волшебным животным.

Эти свойства достоверно подкреплены существующими источниками, а отождествление Макоши с великой Богиней-Матерью, с космической Гекатой и иными персонажами неславянских мифологий представляет собой лишь возможные параллели.

Если мы соотнесем эти обрывочные сведения со структурой русской религиозности, то можем утверждать следующее: в образе русской Макоши на определенном историческом этапе мы имеем дело с представлением о *женской сакральности* и *сакральной женственности*. В случае такого гендерного уточнения *русское Оно* воспринимается как *русская Она*.

В общем случае образ Жены вбирает в себя все свойства сакрального: она внушает ужас и любовь, выступая как воплощение священного величия (maiestas). И этот образ в таком случае представляет собой фундаментальный священный архетип, через который выражается *нуменозность* как таковая. Отождествив *Оно* с *Она*, и сакральное выступает в образе Женщины (во всех ее ипостасях — матери, жены, кормилицы, девы, хранительницы очага, работницы, быть может, жрицы) и женское начало приобретает

сакральные черты, сакрализуется. В этом случае в архетипе Макоши мы читаем все аспекты сакрального — и ужас, и любовь.

Можно допустить, что гендерная специализация влияет одновременно на приоритетное выделение одной стороны всего комплекса сакральности, в нашем случае, скорее всего, это будет сторона любви, т. е. fascens (восторг, очарование, восхищение). Женщина есть фигура священного восторга, она внушает любовь и расточает любовь, она притягивает и она притягивается, она обеспечивает миру связность общего тела. Это второе значение женского архетипа совсем не обязательно конфликтует с первым, но в зависимости от ситуации может быть выделено в большей или меньшей степени.

Самое главное в этом анализе — понять, что, когда мы говорим о такой фигуре, как *русская Она*, мы имеем в виду не Макошь как нечто определенное и укрывающееся в истории за другими персонажами религии. Русская Она не богиня, не Макошь, не дух, не демон, не какая-то определенная религиозно-догматическая инстанция. *Русская Она* — это само сакральное в его исходной глубинной форме, т. е. последний смысл священной женственности во всех ее религиозных обличиях. Встречая эту фигуру в иных религиозных контекстах, не следует говорить о «пережитках язычества», «двоеверии», «идолопоклонничестве», «предрассудках» и т. д. Она есть константа русской религиозности, ядро нуменозности, которое лишь оформляется по-разному в зависимости от тех или иных надстроенных теологий и даже идеологий.

Образ Матери-Земли, не упомянутый среди пантеона князя Владимира, мог быть забыт по двум причинам. Либо он считался уделом славянских низов, либо был представлен фигурой Макоши, оказался вложенным в него. Как только мы взяли Макошь как выражение женского аспекта русской сакральности, любые цепочки отождествлений для нас будут прозрачны и заведомо понятны. *Мать Сыра Земля* — это выражение для той же самой инстанции, это и есть *русская Она*, только в несколько ином пространственно-аграрном и космогоническом аспекте.

В ходе христианизации Руси русская религиозность находит формы для выражения этой же самой сакральной инстанции уже в рамках православной традиции. В первую очередь речь идет о русском культе Богородицы, одном из самых развитых и детальных во всем христианском мире. Пресвятая Владычица Богоматерь и Дева Мария воплощает отныне в своем образе широкую гамму русской сакральности. Теперь русская Она — это Богородица, запечатленная на целой серии икон, многие из которых имеют даже свой собственный церковный праздник и свой богослужебный чин (канон) — Казанская, Владимирская, Иверская, Тихвинская и т. д.

В целом можно сказать, что все святые жены, канонизированные христианством, частично выражают женскую сакральность. Но среди них есть особые святые, которые более других — по тем или иным символическим причинам — соответствуют этому концентрированному выражению. В первую очередь таков образ Параскевы Пятницы. Пятница в древнейших версиях священной недели у многих индоевропейских народов (римлян, германцев и т. д.) была поставлена под покровительство женского общества (Венеры у латинян, Фрейи — у германцев и т. д.), скорее всего, и у древних славян пятый день седмицы и само число пять также соотносились с женской сакральностью. Отсюда обширные циклы преданий о Параскеве Пятнице, покровительнице ткачих и женщин в целом. Официальная церковь боролась с этими традициями почитания Пятницы, но, видимо, только тогда, когда они входили в прямое противоречие с церковной догматикой (например, при противопоставлении пятницы воскресенью у некоторых особо радикальных последователей культа Параскевы Пятницы и т. д.).

Еще в начале XX в. святитель Николай Сербский в письмах отвечал своему респонденту[1]:

> К своему письму ты приложил фотографию картины, которая распространяется в народе с именем Пресвятой Богородицы. На картине изображена молодая, веселая женщина с распущенными волосами до плеч, с полным лицом, яркими устами, в пестрых одеждах, без младенца на руках. Ты сам понял, что это не православное изображение, но спрашиваешь, как человек может сразу узнать православное изображение Богородицы.

Изображение, о котором идет речь, скорее всего было изображением не из сферы религии, но из сферы религиозности, не из области керигмы, но из области структуры. Это была далекая и, видимо, стертая копия древнейших представлений о женской сакральности в ее славянско-русском выражении.

Мужские образы древнерусской религии

Мы не случайно начали рассмотрение фигур языческого пантеона древних славян именно с женской фигуры, которая у летописца упоминается последней. Представление о сакральности как о сакральной женственности является устойчивой чертой русской религиозности, шире, русского характера, русской психологии, русской антропологии.

---

[1] *Николай Сербский, святитель.* Миссионерские письма. М., 2005. Письмо 63 художнику Павлу И. на вопрос о том, как узнать православную икону Пресвятой Богородицы.

Теперь перейдем к остальным — мужским — фигурам. Первым идет Перун, громовержец, бог неба. Относительно этого образа также идут споры. Большинство исследователей убеждено, что Перун был «княжеским» богом и имел западное, возможно прусско-литовское, происхождение. Но другие историки причисляют его к исконно славянским фигурам. Этот спор едва ли может получить однозначное разрешение, но показательна позднейшая судьба Перуна. Во-первых, при принятии христианства статую Перуна опрокинули в Днепр, и о каком-то возмущении народа хроники не сообщают. Вероятно, постановку идола и его свержение большинство рассматривало как реформы, затрагивавшие лишь политические элиты.

В христианский период ряд функций, связанных с грозой в природе, наказанием и судом в социальной жизни, был перенесен в народном сознании на пророка Илию, весьма почитаемого святого, олицетворявшего строгость и закон. В многочисленных легендах Илия Пророк выступает вместе с Николой Чудотворцем, который всегда оказывается ближе к простолюдинам и снисходительнее к их слабостям и нуждам, нежели непреклонный Илия. В любом случае никакой выразительной фигуры «небесного громовержца», которая могла бы претендовать на устойчивый архетип мужского, царского, отеческого начала, в русском религиозном контексте в христианскую эпоху не сложилось, и сам этот факт чрезвычайно показателен. Если мы вполне можем говорить о существовании архетипа *русская Она*, то *русский Он* — фигура гораздо более проблематичная.

Быть может, ближе всего к этому архетипу был древний славянский «бог» Велес, покровитель скота и крестьянского труда. Показательно, что он не упоминается в пантеоне Владимира, но, безусловно, имеет древние докиевские славянские корни. Но в случае Велеса четко фиксированного архетипа не сохранилось в более поздние эпохи. А созвучный Велесу христианский святой Власий перенял на себя лишь очень небольшое количество функций древнего славянского сакрального начала.

В перечислении древнерусского пантеона есть несколько фигур, скорее всего, скифо-сарматского религиозного ареала, безусловно иранские по происхождению. Это солнечный бог Хорс, крылатый пес Симаргл. К ним контекстуально, а возможно и по происхождению, примыкают Даждьбог и Стрибог. Все они — мужские солнечные небесные «божества», связанные с войной, победой, порядком и героическим началом. Перед нами типичные покровители воинской касты, «боги» князей и дружинников.

В «Слове о Полку Игореве», спустя 200 (!) лет после Крещения Руси, эти фигуры снова появляются и участвуют в героическом повествовании, но и из этого уникального произведения полной кар-

тины относительно их функций, их характеров и их роли в общей системе дохристианских верований не складывается. Более того, это произведение связано с политической элитой Древней Руси, и жизнь простонародья, его нравы и его культы, практически не затрагивает.

В христианский период все связанное с небом и солнцем было отнесено к Богу Троице — Богу Творцу, Богу Сыну и Богу Духу Святому. Но контекст был настолько иным, что едва ли мы найдем в русском Православии четко выраженный архетип строго мужского начала. Конечно, сакральность напрямую совпадала с церковью и Богом церкви, но едва ли мы можем выделить и в этом случае подчеркнуто *маскулинный* характер Божества.

Народное творчество — и особенно былинный эпос — знает фигуры русских богатырей Святогора, Вольги, Ильи Муромца, Алеши Поповича, Добрыни Никитича, Микулы Селяниновича, Ивана Удовкина сына, Михаила Потыка, Дуная Ивановича, Хотена Блудовича и т. д. Без сомнения, в этих образах нашли свое отражение и определенные черты древних солярных небесных божеств. Но ни все вместе, ни по отдельности христианские образы и персонажи русского народного творчества в обобщающую фигуру «мужской сакральности» не сводятся. Поэтому выявить однозначно нечто, что могло бы (пусть приблизительно) быть названо «*русский Он»*, как вариация *русского Оно*, мы не можем — это было бы натяжкой.

К восприятию русскими нуменозности гораздо больше подходит местоимение «Она». Отсюда следует выводить секрет русского почитания женского начала. Это имеет очень глубокие корни. В случае доминации иррациональной религиозности над рациональной религией (как у русских) структуры отеческого принципа, связанные как раз с упорядоченностью, жесткостью, определенностью, в конце концов, с рациональностью, существенно ослаблены, и в такой ситуации нейтральную сакральность *Оно* легко истолковать через женский образ. Поэтому русские так легко прощаются с Перуном, и хотя и помнят его, но слабо — так сильна в них женская доминанта сакрального.

Финно-угорское влияние

К русскому язычеству вплотную примыкает финно-угорский пласт религиозности, который так или иначе транслирует свои элементы в русский культурный контекст. И хотя от финно-угорских богов, древних ритуалов и обрядов в культурном смысле русские почти ничего не заимствуют, финно-угорская *религиозность*, или

нуменозность, теснейшим образом переплетается и сливается с русской *нуменозностью.*

С этносоциологической точки зрения финно-угорское население проживало на территории Средне-Русской возвышенности задолго до прихода туда славян. Естественно, финно-угры имели свои религиозные системы, обряды, культы, мифы и верования. Но «пассионарность» славян оказалась выше, и они сумели сделать свой язык и свои культурные коды доминантными на этой территории, которая постоянно расширялась с течением времени. Очевидно, что между славянами и финно-уграми существовали интенсивные культурные, хозяйственные и брачные связи, которые в целом были неравновесными — языковой и культурный код оставался русским и только укреплялся со временем. Финно-угры не влияли ни на язык, ни напрямую на религию и, напротив, активно славянизировались в ходе истории совместного проживания. Скорее всего, типичной моделью межэтнических браков был брак славянина с женщиной финно-угорского происхождения (а не наоборот), т. к. в межэтнических отношениях в роли «жениха» выступает более активный и наступательный культурно и социально этнос.

Вместе с тем ассимилируемая культура находит компенсирующие пути влияния — в первую очередь на уровне психологии, и подчас через «материнский язык», на котором жены, взятые в иноязычный и инокультурный контекст, говорят с младенцами. На уровне явных смыслов такой язык не фиксируется, но сохраняется на уровне бессознательного. Финно-угорская религиозность сама по себе довольно «женственна», «созерцательна» и представляет собой резкий контраст с мужской героической религиозностью скифов, сарматов, аланов, германцев или тюрок. С тюркскими этносами древние славяне тоже активно перемешивались, но тюркская религиозность, в центре которой стоит «отеческий» принцип светлого неба (тэнгри), большого влияния на русскую сакральность не оказала.

Мы имеем мало сведений о верованиях древних славян, но многое можно восстановить, если внимательно отнестись *к народному Православию.*

Здесь есть одно важное методологическое обстоятельство. Если руководствоваться идеей о том, что у русских до принятия христианства существовала рационализированная система языческих представлений и пытаться найти следы этой системы на периферии православной культуры, мы скорее всего не найдем ничего существенного или будем вынуждены восстанавливать чисто воображаемую картину (причем воображаемую с учетом наших современных представлений о том, чем должно было бы быть русское язычество). В результате мы придем в тупик или в мир чисто субъективных фантазий.

Но если в народном Православии искать выражение русской сакральной структуры как таковой, без какой бы то ни было связи с гипотетическим язычеством, то можно преуспеть гораздо больше. Древняя и даже изначальная русская религиозность проявлялась через православную религию органично и гармонично, и если она не совпадала напрямую с догматикой, то не потому, что имела что-то, чтобы возразить христианским догмам, а потому, что располагалась на ином, параллельном уровне, в знаменателе религиозной дроби.

Православная религия (богословие, догматика)

Народная религиозность, сакральность, нуменозность

Схема 31. Соотношение народной религиозности и православной религии

На схеме 31 можно увидеть, как русская народная религиозность проступает сквозь христианство. Там, где это получается, это отражается в праздниках, преданиях, приметах, обычаях — одним словом, в том, что мы в разделе о Русском времени назвали содержанием «*времени народной традиции*».

Приведем в качестве примера вариант годового народного календаря (постоянная часть, не включающая переменные праздники, связанные с Пасхой и пасхальным циклом).

Зима

1 декабря — ПЛАТОН И РОМАН 2 декабря — АВДЕЙ РАДЕТЕЛЬ 3 декабря — ПРОКЛ 4 декабря — ВВЕДЕНЬЕ 5 декабря — ПРОКОПИЙ 6 декабря — АЛЕКСАНДР, МИТРОФАН 7 декабря — КАТЕРИНА САННИЦА 8 декабря — КЛИМЕНТЬЕВ ДЕНЬ 9 декабря — ЮРИЙ ХОЛОДНЫЙ 10 декабря — РОМАН ЧУДОТВОРЕЦ 11 декабря — СОЙКИН ДЕНЬ 12 декабря — ПАРАМОН 13 декабря — АНДРЕЙ ЗИМНИЙ 14 декабря — НАУМ НА УМ 15 декабря — АВВАКУМ 16 декабря — ИВАН БЕЗМОЛВНЫЙ 17 декабря — ВАРВАРИН ДЕНЬ	1 января — НОВЫЙ ГОД 2 января — ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ 3 января — ПЕТР ПОЛУКОРМА 4 января — АНАСТАСИЯ УЗОРЕШИТЕЛЬНИЦА 5 января — НИФОНТ 6 января — РОЖДЕСТВЕНСКИЙ СОЧЕЛЬНИК 7 января — РОЖДЕСТВО 8 января — БАБЬИ КАШИ 9 января — СТЕПАНОВЫ ТРУДЫ 10 января — ДОМОЧАДЦЕВ ДЕНЬ 11 января — СТРАШНЫЙ ВЕЧЕР 12 января — АНИСЬЯ ЗИМНЯЯ 13 января — ЩЕДРУХА 14 января — ВАСИЛИЙ СВИНЯТНИК 15 января — КУРИНЫЙ ПРАЗДНИК 16 января — ОБЕРЕГ КОРОВЫ	1 февраля — МАКАР ЯСНЫЙ 2 февраля — ЕФИМ МЕТЕЛЬНЫЙ 3 февраля — МАКСИМ УТЕШИТЕЛЬ 4 февраля — ТИМОФЕЙ ПОЛУЗИМНИК 5 февраля — АГАФОННИК ПОЛУХЛЕБНИК 6 февраля — АКСИНЬЯ ПОЛУЗИМНИЦА 7 февраля — ГРИГОРЬЕВ ДЕНЬ 8 февраля — ФЕДОР СТУДИТ 9 февраля — ЗЛАТОУСТЬЕВ ОГОНЬ 10 февраля — ЕФРЕМ ВЕТРОДУЙ 11 февраля — БИТЬЕ МОРОЗНОЕ 12 февраля — ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ 13 февраля — НИКИТА ПОЖАРНИК 14 февраля — ПЕТР ПОЛУКОРМ

18 декабря — САВВИН ДЕНЬ	17 января — ЗОСИМА ПЧЕЛЬНИК	15 февраля — СРЕТЕНИЕ
19 декабря — НИКОЛА ЗИМНИЙ	18 января — КРЕЩЕНСКИЙ СОЧЕЛЬНИК	16 февраля — СЕМЕН И АННА
20 декабря — АБРОСИМ	19 января — КРЕЩЕНИЕ	17 февраля — НИКОЛА СТУДЕНЫЙ
21 декабря — АНФИСА РУКОДЕЛЬНИЦА	20 января — ИВАН БРАЖНЫЙ	18 февраля — АГАФЬЯ СКОТНИЦА
22 декабря — АННА ТЕМНАЯ	21 января — ЕМЕЛЬЯН — НАКРУТИ БУРАН	19 февраля — ВУКОЛ ТЕЛЯТНИК
23 декабря — МИНА	22 января — ФИЛИПП	20 февраля — ЛУКА
24 декабря — НИКОНОВ ДЕНЬ	23 января — ГРИГОРИЙ ЛЕТОУКАЗАТЕЛЬ	21 февраля — ЗАХАР СЕРПОВИДЕЦ
25 декабря — СПИРИДОН СОЛОНОВОРОТ	24 января — ФЕОДОСИЙ ВЕСНЯК	22 февраля — НИКИФОРЫ-ПАНКРАТЫ
26 декабря — ЕВСТРАТ	25 января — ТАТЬЯНА КРЕЩЕНСКАЯ	23 февраля — ПРОХОРОВ ДЕНЬ
27 декабря — ФИЛИМОН	26 января — ЕРЕМА	24 февраля — ВЛАСИЙ — СКОТИЙ БОГ
28 декабря — ТРИФОН	27 января — НИНА — ОБРЯДЫ СКОТИНЫ	25 февраля — АЛЕКСЕЙ РЫБНЫЙ
29 декабря — АГЕЙ-ИНЕСЕЙ	28 января — ПАВЛОВ ДЕНЬ	26 февраля — МАРТЫНОВ ДЕНЬ
30 декабря — ДАНИЛА	29 января — ПЕТР ПОЛУКОРМ	27 февраля — КИРИЛЛ ВЕСНОУКАЗЧИК
31 декабря — МОДЕСТОВ ДЕНЬ	30 января — АНТОН ПЕРЕЗИМНИК	28 февраля — ОНИСИМ ОВЧАР
	31 января — АФАНАСИЙ ЛОМОНОС	29 февраля — КАСЬЯН ВИСОКОС

Весна

1 марта — ЯРИЛИН ДЕНЬ	1 апреля — ДАРЬЯ ГРЯЗНАЯ	1 мая — КОЗЬМА ОГОРОДНИК
2 марта — ФЕДОР ТИРОН	2 апреля — ФОТИНИЯ КОЛОДЕЗНИЦА	2 мая — ИВАН ВЕТХОПЕЩЕРНИК
3 марта — ОВСЯНКА	3 апреля — ФОМИН ДЕНЬ	3 мая — ОКЛИКАНИЕ РОДИТЕЛЕЙ
4 марта — ФИЛЯ ВЕШНИЙ	4 апреля — ВАСИЛИЙ СОЛНЕЧНИК	4 мая — ПРОКЛЯТИЕ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ
5 марта — ЛЕВ КАТАЛЬЩИК	5 апреля — НИКОН	5 мая — ЛУКА
6 марта — ТИМОФЕЙ ВЕСНОВЕЙ	6 апреля — АРТЕМОН — ДЕРИ ПОЛОЗ	6 мая — ЮРИЙ ВЕШНИЙ
7 марта — МАВРИКИЙ	7 апреля — БЛАГОВЕЩЕНИЕ	7 мая — ЕВСЕЙ — ОВСЫ ОТСЕЙ
8 марта — КИСЛЫЕ ДЕВКИ	8 апреля — ГАВРИИЛ БЛАГОВЕСТ	8 мая — МАРК КЛЮЧНИК
9 марта — ИОАНН ПРЕДОТЕЧА	9 апреля — МАТРОНА НАСТОВНИЦА	9 мая — ГЛАФИРА ГОРОШНИЦА
10 марта — ТАРАС КУМАШНИК	10 апреля — МАТЬ-И-МАЧЕХА	10 мая — СЕМЕН РАНОПАШЕЦ
11 марта — ПОРФИРИЙ ПОЗДНИЙ	11 апреля — БЕРЕЩЕНЬЕ	11 мая — МАКСИМОВ ДЕНЬ
12 марта — ПРОКОП ДОРОГОПРОКОПАТЕЛЬ	12 апреля — ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК	12 мая — МЕМНОН
13 марта — ВАСИЛИЙ КАПЕЛЬНИК	13 апреля — ИПАТИЙ	13 мая — ЯКОВ
14 марта — ЕВДОКИЯ СВИСТУНЬЯ	14 апреля — МАРЬЯ — ПУСТЫЕ ЩИ	14 мая — ЕРЕМЕЙ ЗАПРЯГАЛЬНИК
15 марта — ВЕТРЫ-ВИХРЕВЕИ	15 апреля — ТИТ ЛЕДОЛОМ	15 мая — БОРИС И ГЛЕБ СЕЯТЕЛИ
16 марта — ЕВТРОПИЙ	16 апреля — НИКИТА ВОДОПОЛ	16 мая — ИОВ ОГУРЕЧНИК
17 марта — ГЕРАСИМ ГРАЧЕВНИК		17 мая — ПЕЛАГИЯ ЗАСТУПНИЦА

18 марта — ЮНОН ОГОРОДНИК 19 марта — КОНСТАНТИНОВЫ КРУГИ 20 марта — ВАСИЛИЙ КАПЕЛЬНИК 21 марта — ВЕРБОНОСИЦА 22 марта — СОРОКИ 23 марта — ВАСИЛИСА — ВЕШНЕЙ ВОДЫ УКАЗАТЕЛЬНИЦА 24 марта — ЗАРЯ-КУКУШКА 25 марта — ФЕОФАН — ПРОЛОМИ НАСТ 26 марта — НИКИФОРОВ ДЕНЬ 27 марта — ФЕДОР СКОТНИК 28 марта — ЛЕСНОЕ УХОЖЕНЬЕ 29 марта — САВВИН 30 марта — АЛЕКСИЙ ТЕПЛЫЙ 31 марта — КИРИЛЛ — ДЕРИ ПОЛОЗ	17 апреля — СМОТРИНЫ ОЛЬХОВЫЕ 18 апреля — ФЕДУЛ ВЕТРЕННИК 19 апреля — ЕВТИХИЙ ТИХИЙ 20 апреля — АКУЛИНА 21 апреля — РОДИОН ЛЕДОЛОМ 22 апреля — ВАДИМ КЛЮЧНИК 23 апреля — ТЕРЕНТИЙ МАРЕВНЫЙ 24 апреля — АНТИП ВОДОГОН 25 апреля — ВАСИЛИЙ ПАРИЙСКИЙ 26 апреля — ФОМАИДА МЕДУНИЦА 27 апреля — ЛИСОГОН 28 апреля — ПУДОВ ДЕНЬ 29 апреля — АРИНА — РАЗРОЙ ОВРАЖКИ 30 апреля — ЗОСИМА ПЧЕЛЬНИК	18 мая — АРИНА РАССАДНИЦА 19 мая — ИОВ ГОРОШНИК 20 мая — ИВАН БРАЖНИК 21 мая — ИВАН ДОЛГИЙ 22 мая — НИКОЛА ВЕШНИЙ 23 мая — СИМОН ПОСЕВ 24 мая — МОКИЙ МОКРЫЙ 25 мая — ЕПИФАН 26 мая — ЛУКЕРЬЯ КОМАРНИЦА 27 мая — СИДОР БОКОГРЕЙ 28 мая — ПАХОМ ТЕПЛЫЙ 29 мая — ФЕДОР ЖИТНИК 30 мая — ЕВДОКИЯ 31 мая — ФЕДОТ ОВСЯНИК

Лето

1 июня — ИВАН ДОЛГИЙ 2 июня — ТИМОФЕЙ ГРЯДОЧНИК 3 июня — ОЛЕНИН ДЕНЬ 4 июня — ВАСИЛИСК СИНИТЕЛЬ 5 июня — ЛЕВОН ОГУРЕЧНИК 6 июня — СВОБОРИНОЕ ДЕРЕВО 7 июня — ИВАН — МЕДВЯНЫЕ РОСЫ 8 июня — ИВАНОВ ДЕНЬ 9 июня — ФЕДОРИН ДЕНЬ 10 июня — ЕВТИХИЙ ТИХИЙ 11 июня — ФЕОДОСЬЯ КОЛОСЯНИЦА 12 июня — ЗМЕИНЫЙ ПРАЗДНИК 13 июня — ЕРЕМЕЙ РАСПРЯГАЛЬНИК 14 июня — УСТИН 15 июня — ВЬЮН ЗЕЛЕНЫЙ 16 июня — ЛУКЬЯН ВЕТРЯК 17 июня — МИТРОФАН НАВОЗНИК	1 июля — ФЕДУЛ 2 июля — ЗОСИМА ПЧЕЛЬНИК 3 июля — МЕФОДИЙ ПЕРЕПЕЛЯТНИК 4 июля — УЛЬЯНОВ ДЕНЬ 5 июля — ЕВСЕВИЙ 6 июля — АГРАФЕНА КУПАЛЬНИЦА 7 июля — ИВАН КУПАЛО 8 июля — ИВАН 9 июля — ДАВИД ЗЕМЛЯНИЧНИК 10 июля — САМСОН СЕНОГНОЙ 11 июля — КРАПИВНОЕ ЗАГОВЕНЬЕ 12 июля — ПЕТРЫ-ПАВЛЫ 13 июля — ПРОВОДЫ ВЕСНЫ 14 июля — КУЗЬМА И ДЕМЬЯН 15 июля — БЕРЕГИНЯ 16 июля — МОКИЙ И ДЕМИД 17 июля — АНДРЕИ НАЛИВЫ 18 июля — МЕСЯЦЕВ ПРАЗДНИК	1 августа — МАКРИДА 2 августа — ИЛЬЯ ПРОРОК 3 августа — ОНУФРИЙ МОЛЧАЛИВЫЙ 4 августа — МАРИЯ ЯГОДНИЦА 5 августа — ТРОФИМ БЕССОННИК 6 августа — БОРИС И ГЛЕБ 7 августа — АННА ЛЕТНЯЯ 8 августа — ЕРМОЛАЙ 9 августа — НИКОЛА КОЧАННЫЙ 10 августа — ПРОХОРЫ-ПАРМЕНЫ 11 августа — КАЛИННИКИ 12 августа — СИЛА 13 августа — ЕВДОКИМОВО ЗАГОВЕНЬЕ 14 августа — МАККОВЕЙ. МЕДОВЫЙ СПАС 15 августа — СТЕПАНОВ ДЕНЬ 16 августа — ИСААКИЙ МАЛИННИК 17 августа — СЕМЬ ОТРОКОВ 18 августа — ЕВСТИГНИЙ ЖИТНИК

18 июня — ДОРОФЕЕВ ДЕНЬ 19 июня — ЛАРИВОН ПРОПОЛЬНИК 20 июня — ФЕДОТ СТРАЖ 21 июня — ФЕДОР ЛЕТНИЙ 22 июня — КИРИЛЛИН ДЕНЬ 23 июня — ТИМОФЕЯ ЗНАМЕНИЯ 24 июня — ДЕНЬ ВАРНАВЫ 25 июня — ПЕТР СОЛНЦЕВОРОТ 26 июня — АКИЛИНА ГРЕЧИШНИЦА 27 июня — ЕЛИСЕЙ ГРЕЧКОСЕЙ 28 июня — ФИТ 29 июня — ТИХОН ТИХИЙ 30 июня — МАНУЙЛО	19 июля — СЫСОЙ 20 июля — АВДОТЬЯ СЕНОГНОЙКА 21 июля — ПРОКОПИЙ ЖНЕЦ 22 июля — ПАНКРАТ И КИРИЛЛ 23 июля — АНТОНИЙ 24 июля — ОЛЬГА СЕНОГНОЙКА 25 июля — ПРОКЛ — ВЕЛИКИЕ РОСЫ 26 июля — ГАВРИИЛ 27 июля — ДОЗОРЫ 28 июля — УЛИТА И КИРИК 29 июля — АФИНОГЕНОВ ДЕНЬ 30 июля — МАРИНА 31 июля — ЕМЕЛЬЯН	19 августа — ПРЕОБРАЖЕНИЕ. ЯБЛОЧНЫЙ СПАС 20 августа — ПИМЕНА — МАРИНЫ 21 августа — МИРОН ВЕТРОГОН 22 августа — ДЕНЬ МАТФЕЯ — ЗМЕЕСОСА КОРОВ 23 августа — ЛАВРЕНТЬЕВ ДЕНЬ 24 августа — ФЕДОР-ВАСИЛИЙ 25 августа — ФОТЯ ПОВЕТЕННЫЙ 26 августа — ТИХОН СТРАСТНОЙ 27 августа — МИХЕЙ ТИХОВЕЙ 28 августа — УСПЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ 29 августа — СПАС НА ПОЛОТНЕ. ОРЕХОВЫЙ СПАС 30 августа — ВДОВЬИ ПОМОЧИ 31 августа — ФРОЛ И ЛАВР

Осень

1 сентября — СТРАТИЛАТ ТЕПЛЯК 2 сентября — САМОЙЛИН ДЕНЬ 3 сентября — ФАДДЕЙ ПРОПОВЕДНИК 4 сентября — АГАФОННИК ГУМЕННИК 5 сентября — ЛУП БРУСНИЧНИК 6 сентября — ЕВТИХИЙ 7 сентября — ТИТ ЛИСТОПАДНИК 8 сентября — АДРИАН И НАТАЛЬЯ 9 сентября — ДВА ПИМЕНА И АНФИСА 10 сентября — АННА И САВВА 11 сентября — УСЕКНОВЕНИЕ ГЛАВЫ 12 сентября — АЛЕКСАНДР СЫТНИК 13 сентября — КУПРИЯНОВ ДЕНЬ 14 сентября — СЕМИН ДЕНЬ 15 сентября — МАМОНТИЙ	1 октября — ЕВМЕН 2 октября — ТРОФИМОВЫ ВЕЧЕРКИ 3 октября — АФСТИФИЙ ВЕТРЯК 4 октября — КОНДРАТ ДА ИГНАТ 5 октября — ФОКИН ДЕНЬ 6 октября — ПРЕДТЕЧА 7 октября — ФЕКЛА ЗАРЕВНИЦА 8 октября — СЕРГИЕВ ДЕНЬ 9 октября — ИВАН БОГОСЛОВ 10 октября — САВВАТИЙ ПЧЕЛЬНИК 11 октября — ХАРИТОН 12 октября — ФЕОФАНОВ ДЕНЬ 13 октября — МИХАИЛ СОЛОМЕННЫЙ 14 октября — ПОКРОВ БОГОРОДИЦЫ 15 октября — КУПРИЯН И УСТИНЬЯ 16 октября — ДЕНИС ПОЗИМНИЙ	1 ноября — ИВАНОВ ДЕНЬ 2 ноября — АРТЕМИЙ САДОК 3 ноября — ИЛЛАРИОН ВЕЛИКИЙ 4 ноября — КАЗАНСКАЯ 5 ноября — ЯКОВ ГУЖНИК 6 ноября — АФАНАСЬЕВ ДЕНЬ 7 ноября — ДЕДОВСКИЕ ПЛАЧИ 8 ноября — ДМИТРИЕВ ДЕНЬ 9 ноября — ОБЕТЫ 10 ноября — ПАРАСКЕВА ПЯТНИЦА 11 ноября — АНАСТАСИЯ ОВЧАРНИЦА 12 ноября — ЗИНОВИЙ И ЗИНОВИЯ 13 ноября — СПИРИДОН И НИКОДИМ 14 ноября — КУЗЬМА И ДЕМЬЯН 15 ноября — АНКИНДИН И ПЕГАСИЙ 16 ноября — АННА ХОЛОДНАЯ

16 сентября — ВАСИЛИСА 17 сентября — НЕОПАЛИМАЯ КУПИНА 18 сентября — ДЕНЬ ЗАХАРИИ И ЕЛИЗАВЕТЫ 19 сентября — МИХАЙЛОВ ДЕНЬ 20 сентября — ЛУКОВ ДЕНЬ 21 сентября — РОЖДЕСТВО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ 22 сентября — ИОАКИМ И АННА 23 сентября — ОСЕННИЙ ПЕТР-ПАВЕЛ 24 сентября — ФЕДОРА — ЗАМОЧИ ХВОСТ 25 сентября — АРТАМОН ЗМЕЕВНИК 26 сентября — КОРНИЛЬЕ 27 сентября — ВОЗДВИЖЕНИЕ 28 сентября — НИКИТА РЕПОРЕЗ 29 сентября — ЕВФИМИЯ ПРЕХВАЛЬНАЯ 30 сентября — БАБИЙ ПРАЗДНИК	17 октября — ЕРОФЕЙ 18 октября — ХАРИТИНЫ — ПЕРВЫЕ ХОЛСТИНЫ 19 октября — ФОМИН ДЕНЬ 20 октября — СЕРГИЙ 21 октября — ТРИФОН И ПЕЛАГЕЯ 22 октября — ЯКОВ СТУДЕНЫЙ 23 октября — ЛАМПЕЯ 24 октября — ФИЛИППОВА КАНИТЕЛЬ 25 октября — ПРОВ 26 октября — ИВЕРСКАЯ 27 октября — ПАРАСКЕВА ГРЯЗНИХА 28 октября — ЕФИМИЙ БЛАГОЧЕСТИВЫЙ 29 октября — ЛОНГИН ВРАТНИК 30 октября — ОСИЙ 31 октября — ЛУКИН ДЕНЬ	17 ноября — ЕРЕМА — СИДИ ДОМА 18 ноября — ИОНА 19 ноября — ПАВЕЛ ЛЕДОСТАВ 20 ноября — ФЕДОТОВ ДЕНЬ 21 ноября — МИХАЙЛОВ ДЕНЬ 22 ноября — МАТРЕНА ЗИМНЯЯ 23 ноября — РОДИОН И ЕРАСТ 24 ноября — ФЕДОР МОРОЗ 25 ноября — ИВАН МИЛОСТИВЫЙ 26 ноября — ЗЛАТОУСТ 27 ноября — ФИЛИППОВ ДЕНЬ 28 ноября — ГУРЬЕВ ДЕНЬ 29 ноября — МАТВЕЙ 30 ноября — ГРИГОРИЙ ЗИМОУКАЗАТЕЛЬ

Каждый день года связывался с разветвленным комплексом символов, ритуалов, часто отдельных преданий, легенд, сюжетов.

Беглый взгляд на этот календарь показывает, как фигуры христианских святых и православные праздники интерпретируются в рамках священного круга крестьянских работ и смены сезонов. К каждому дню были приурочены особые виды работ, с ним были связаны циклы примет, обычаев и обрядов. Догматические сюжеты и фрагменты жития святых органично соединялись с символическими соответствиями, ассоциациями и архетипами. Все вместе создавало *единый ансамбль*. Он-то и является конкретным воплощением русской религиозности в ее первично структурированном виде. Это не воспоминания о языческом календаре, это живое проявление прямой сакральности *сквозь* христианский календарь. И можно предположить, что та же сакральность до принятия христианства проявлялась *сквозь* календарь языческий (если такой существовал).

Русская религиозность и русско-московский тип. Третий Рим

Максимального сближения русская религиозность с собственно православной религией достигает в Московский период. Мы назвали этот тип русско-московским. Очевидно, что греко-визан-

тийская линия значительно отстоит в рамках Православия в целом от народной религиозности и может рассматриваться как чистая керигма, т. е. «числитель». А вот русско-московское Православие является фокусом, в котором осуществляется взаимовлияние «знаменателя» на «числитель» и «числителя» на «знаменатель». В русско-московском типе Православия мы имеем дело с уникальным моментом в русской истории: русская сакральность, русская нуменозность, русская структура активно взаимодействуют с православным логосом, сливаясь в общую гармоничную социально-религиозную модель.

Русское Оно в этот период тесно переплетается с идеей Православной державности, последней, сохранившей верность религиозным корням и вплотную примыкающей к близкому концу света. В теории «Москва — Третий Рим» мы видим ужас, любовь и величие, запечатленные особенно ярко в царствовании Ивана Васильевича Грозного. Государство как рациональная правовая и упорядоченная структура сакрализируется, наделяется нуменозными атрибутами. Отсюда и само наименование Царя — «Грозный», т. е. «внушающий ужас». Отсюда любовь к отеческой вере, восторг бытового исповедничества, всплеск русской святости, окрашенной в мрачные тона ожидания скорого прихода антихриста.

Русское и православное в русско-московский период сливается, это особый религиозный тип, где русская нуменозность воплощена в архетипической фигуре Ивана Грозного. Иван Грозный составляет Канон Ангелу Грозному, т. е. Ангелу Смерти. Кто такой Ангел Грозный? С точки зрения христианства, это ангел смерти, который приходит к каждому человеку, чтобы забрать его душу после его кончины. А с точки зрения нуменозности, русской религиозности Ангел Грозный — это и есть *русское Оно, mysterium tremendum.* Грозный царь составляет канон Ангелу Грозному, составляя тройную схему *русского ужаса*: он сам, сакральный царь, есть Гроза для своих подданных, и воплощает в себе самом источник ужаса; но и над ним есть более высокая инстанция, зафиксированная в образе Ангела Грозного, который является источником ужаса уже для самого царя. Так в эпифании ужаса в один ряд строятся простые граждане, царь и Ангел. Каждый отражается в каждом.

Все царствование Ивана Грозного представляет собой развернутую мистерию, выражающие основные узловые моменты религиозности как таковой — повальный ужас, восторг от чувства принятия народом и державой вселенской миссии спасения мира (после падения Константинополя), величие (maiestas) эсхатологического момента[1].

[1] См.: *Юрганов А.Л.* Опричнина и страшный суд // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.

Отобразим соотношение религии и религиозности в период Московского царства на схеме.

Русско-московское Православие

↑ ↓

Русская религиозность, сакральность, нуменозность

Схема 32. Русско-московский тип и русская религиозность. Взаимовлияние числителя и знаменателя

Важно обратить внимание на стрелки, обозначающие прямой и свободный обмен между русской православной керигмой и народной религиозностью, который на этом этапе идет самым интенсивным и беспрепятственным образом.

Московское царство в русской истории — это эпоха, когда бессознательное русского народа ближе всего находилось к тому, чтобы получить непротиворечивое и органичное выражение на уровне рационального устройства общества. В балансе между «числителем» и «знаменателем» религиозной дроби это видно наглядно.

Народная культура в Московский период

Наряду с официальной догматической линией Москвы — Третьего Рима в этот период расцветает и собственно народная сакральная культура.

Она выражается в развитой традиции народных сказаний, сочинениях духовных стихов, переводах и трактовках многочисленных апокрифов и натурфилософских произведений (Рафли, Шестокрыл, Воронограй, Аристотелевы врата и т. д.), которые накладываются на русскую действительность, образуя удивительную космологическую и сакрально-географическую картину, в которой центр мира, Святой Град Иерусалим, находится «невдалеке (опричь) Царства Московского», как говорится в духовном стихе в Голубиной книге[1].

Народный символизм составляет основу традиции скоморохов, «веселых» людей, в своих плясках, играх и театрализованных представлениях продолжавших архаические мистерии. Следует упомянуть также «тайную традицию» офеней («мазыков», «суздалы», «ходебщиков»), распространителей книг и икон, а также широкого объема знаний, связанных с православными, натурфилософскими и апокрифическими идеями. Сюда же примыкали и многочисленные представители монашеской братии, развивающей

[1] См.: Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. М.: Московский рабочий, 1991.

традиции христианского мистицизма (старчества), вобравшего в себя многие русские сакральные мотивы.

Калики перехожие, паломники, скитальцы представляли собой чрезвычайно значительный сегмент русского населения, который служил средой для разнообразной народной культуры, включавшей в себя элементы всех перечисленных выше направлений.

Для исследования русской религиозности эти круги носителей народной культуры представляют собой ни с чем не сравнимую ценность.

Причем многие из них пережили так или иначе Московский период и сохранились — пусть на периферии общества — и в Санкт-Петербургскую эпоху. Так, последние офени исчезли лишь в первой половине XX в., т. е. уже в советское время, а линия русского старчества сохранилась — несмотря на все атаки воинствующих атеистов — вплоть до настоящего времени. Но в любом случае именно Московский период был временем расцвета этих тенденций.

Глава 41

СОЦИОЛОГИЯ РУССКОГО РАСКОЛА

Раскол по вертикали

Важнейшим моментом в русской религиозной истории является раскол XVII в. Мы уже не раз обращались к этому событию и его значению для русского общества. С этого момента можно отсчитывать историю становления в России археомодерна. В данном случае для нас важен этот период с точки зрения его значения для соотношения русской религиозности с официальной религией. В этой точке русская церковная традиция разделяется на два русла: на официальное, новообрядческое Православие (никонианство) и на старообрядчество. Оба направления вытекают из русско-московского типа религии и отражают разные стороны именно этого явления.

Можно изобразить сущность русского церковного раскола, отталкиваясь от схемы 32. В этом случае можно представить это событие как расчленение единого и цельного явления, основанного на органичном обмене элементами между сакральным и догматическим уровнями по вертикали.



Схема 33. Структура раскола

На схеме 33 видно, что расколу подвергается не только числитель, но в определенной степени и сам знаменатель. Именно поэтому раскол является одним из самых драматических событий в истории русского общества — в нем был нанесен удар по базовому началу русскости, по русской сакральности.

Раскол «числителя»

На уровне «числителя» отныне имеются две формализации, на которые расщепляется «Московская идея».

Первая характерна для никонианства и состоит догматически в утверждении истинности только нового обряда, исправленных книг и

подстроенных под современные тому времени греческие обряды. На уровне социально-политическом ценность державы, власти и государственного механизма, которая подкреплялась в Московский период апелляциями к русской сакральности, автоматически переносится и на послераскольную ситуацию, в том числе и на Санкт-Петербургский период после Петровских реформ, несмотря на полную секуляризацию государства, упразднение патриаршества, отказ России от религиозной миссии и превращения Церкви в «министерство морали и нравов» в синодальном устройстве. Эта линия становится официальной и предопределяет основной вектор церковной политики и модель ее отношения с государством. Православие является государственной религией, но не в качестве духовной руководящей силы, а в качестве подчиненного государству социально-политического института.

Старообрядчество наследует идею Москвы — Третьего Рима, сохранение убежденности в том, что русские наделены особой эсхатологической миссией соблюдения в чистоте православной веры до событий наступления «последних времен». Но дело в том, что эти «последние времена», по мнению староверов, и наступили в период раскола, книжных справ и обрядовых новшеств, и следовательно, наиболее консервативные и охранительные круги оказались в позиции бунтовщиков и религиозных, шире, социально-политических диссидентов. На этом основана общая модель старообрядческой керигмы, выражающейся в следующих идеях:

- Россия была избрана как последний оплот Православия, как «Третий Рим»;
- она стояла до конца, но конец наступил;
- отныне на месте Святой Руси воцарился «Новый Вавилон», в котором нет более ни благодати, ни ценности, ни смысла;
- в данной отчаянной ситуации подлинно русским людям, православным христианам остается только бежать и скрываться от победившего зла и наступающего (для некоторых старообрядческих толков уже наступившего) царства антихриста.

При этом у разных согласов догматические оформления общего для всех старообрядцев апокалиптического настроя существенно меняются. Максимальная степень отчаяния характерна для беспоповских согласов — особенно для филипповцев, нетовцев и бегунов[1]. У поповцев ситуация видится чуть в более смягченном свете: антихрист еще не пришел, но его приход не за горами.

Поляризация «знаменателя». Сводная схема

Вместе с расколом «числителя» можно говорить и о *поляризации* «знаменателя». Конечно, сакральность представляет собой та-

[1] См.: *Дугин А.Г.* Русская вещь: В 2 т. Т. 1. М.: Арктогея, 2000. С. 501 – 604.

кую структуру, что в полном смысле слова ее раскол едва ли возможен; а если бы он произошел, то мы не могли бы более говорить об истории одного и того же народа, одного и того же русского общества. Поэтому корректнее говорить именно о поляризации, т. е. о тяготении сакральности (религиозности) к двум полюсам, соответствующим новообрядческой и старообрядческой формам.

Для новообрядцев характерно в целом позитивное отношение к онтологическим условиям, сложившимся с конца XVII в.; они тяготеют к полюсу fascens в структуре религиозности, стараются эвфемизировать новые условия, в том числе и те, которые даже формально противоречат многим основополагающим началам христианства как такового и его православной керигме.

Старообрядцы же, напротив, сосредоточены на ужасающей стороне сакрального, находятся под преобладающим влиянием mysterium tremendum. Они переживают «конец света» и оценивают секулярный период российской истории в радикально-эсхатологической оптике.

Обобщить эти соответствия можно в сводной схеме.

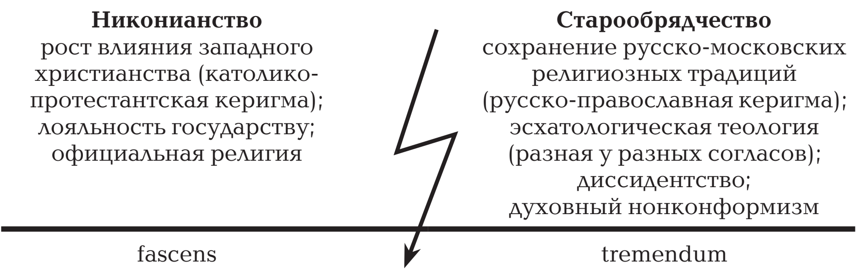


Схема 34. Структуры отношений догматики и религиозности в новообрядчестве и старообрядчестве

То, что мы сказали о различии между расколом и поляризацией, имеет большое значение для исследования русской религии в целом. На уровне числителя мы, действительно, имеем в данном случае и в некоторых других качественный разрыв, полную формальную смену мировоззренческих и даже догматических ориентиров. Разрыв в целом является одной из отличительных черт рационально-керигматического уровня. И на этом уровне, когда разрыв состоялся, сам этот факт затрагивает основы всей идеологической конструкции. В этом случае формальная преемственность — институтов, символов, толкований — скрывает под собой радикальное смещение смыслов. На этом уровне действует правило: если есть разрыв, то керигмы, расположенные по обе стороны точки этого разрыва, даже при их полной схожести, должны толковаться различно, исходя из общей композиции нового идеологического контекста. Иными словами, здесь даже сходство таит под собой различие.

На уровне религиозности, сакральности, напротив, преобладает преемственность. И даже там, где мы фиксируем изменения, следует искать скрытое под этими изменениями, более глубокое единство. Здесь любое различие таит под собой сходство.

Эти правила в полной мере относятся и к разбираемой нами ситуации церковного раскола. На уровне керигмы и новообрядчество, и старообрядчество представляют собой в сравнении с дораскольным русско-московским Православием нечто совершенно новое — даже в тех случаях, когда они претендуют на преемственность. И честнее всего поступают в этом отношении радикальные беспоповцы из Спасова согласия, нетовцы, которые отрицают в последние времена любую возможность преемственности с прежним историческим и религиозным циклом (это они выражают в формуле «Церковь на небо ушла»)[1]. Но на уровне структуры, в сфере сакрального даже наметившееся разделение на полюса fascens и tremendum не следует интерпретировать как необратимый разрыв. Сама структура народной религиозности может быть повреждена (и частично так оно и произошло), но не может быть разорванной или расчлененной, т. к. это означало бы духовную и душевную смерть народа.

[1] См.: *Дугин А.Г.* Такое сладкое «нет» // Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. Т. 1. М.: Арктогея, 2000. С. 585–593.

Глава 42

РУССКИЕ СЕКТЫ

Стригольники

Еще одним важным проявлением русской религиозности являются русские *секты*. Мы имеем в виду именно те секты, которые сложились и развились на русской почве, — хлыстовство, скопчество, раннее молоканство и духоборство, еще не затронутые «штундизмом».

О древних сектах Руси нам известно мало и сведения недостоверны. Ранее других мы встречаем упоминание о стригольниках, течении, возникшем в XIV в. в Новгороде[1]. Опираясь на критику со стороны официальных церковных властей (Стефан Пермский), можно предположить, что стригольники в своем учении сочетали дуалистические учения наподобие богомильства, жестко противопоставлявшие мир духовный и мир плотский, и некоторые арианские мотивы (отказ от признания божественности Христа, рационализм в толковании Священного Писания, отвержение церковной иерархии, таинств и т. д.).

Дуалистические мотивы можно встретить и в различных формах русского фольклора — в волшебных сказках, легендах, духовных стихах, апокрифических преданиях о происхождении Вселенной. Возможно, они имеют очень древнее происхождение и коренятся в докиевском влиянии кочевых иранских этносов — скифов, сарматов, аланов. Об этом свидетельствует тот факт, что полностью схожие сюжеты (например, о творении мира не только Богом, но и дьяволом, иногда в форме утки) наличествуют и у финно-угорских народов, которые находились под влиянием индоевропейских кочевников Евразии, видимо, еще до прихода славян. И нельзя исключить, что архаические формы финно-угорского культа — мифы, жреческие обряды, отдельные ритуалы — представляют собой разновидность именно древних арийских традиций. В самом киевском пантеоне мы видели имена богов и мифических существ (крылатый пес Симаргл) явно иранского происхождения. Богомильское влия-

[1] См.: *Рыбаков Б.А.* Стригольники (Русские гуманисты XIV столетия). М.: Наука, 1993.

ние из средневековой Болгарии могло накладываться на намного более древние дуалистические сюжеты.

Важной чертой ереси стригольников является подчеркнутое почитание Матери-Земли. Стригольники даже практиковали исповедь земле, которую они предпочитали исповеди духовенству. Вот эта черта выдает глубоко русские корни этого сектантского движения.

В дуализме гностического толка в русских сектах мы можем распознать очень интересное явление. Нельзя исключить, что дуалистическое представление о мире отражает различие между религией и религиозностью, возведенное в статус оппозиции. Схематически это будет означать противопоставление «числителя» и «знаменателя» религиозной дроби: *сакральное против догматического*, *структура против керигмы*. В таком случае народная религиозность, *русское Оно* противопоставляются официальной религиозной доктрине и стремятся пробиться в «числитель» непосредственно и спонтанно, *минуя* рациональные системы доминирующей догматики. В этом — фундаментальная черта большинства автохтонных ересей и дуалистических учений. Такой подход распознается в ереси стригольников, в близкой к ней по типу ереси жидовствующих (конец XV — начало XVI в.) и в более поздних ересях. И часто при этом вместо спонтанности и рационального раскрытия народной сакральности в ее подлинном и изначальном виде на практике выбирается столь же внешняя по отношению к народу религиозная доктрина. Это постоянная черта в истории всех русских ересей.

Стремление к высвобождению народной веры из-под давления официальной версии христианской керигмы заканчивается обращением к искусственным еретическим догматам или даже к иной религии. Так было и со стригольниками, и особенно с «ересью жидовствующих», противопоставлявшей официальному Православию караимскую версию иудаизма с элементами астрологических учений. Позднее русские секты молокан и духоборов, также вдохновлявшиеся изначально собственно русской религиозностью, подпадали под влияние рационалистических версий протестантизма — баптизма, штунды и т. д.

Хлысты

Секта хлыстов или, как они сами себя называют, — «христов» возникла в XVI в. приблизительно в тот период, что и церковный раскол. Основатель секты Данила Филиппович провозгласил себя воплощением «бога Саваофа» и заложил основу хлыстовского учения. Согласно этому учению, все Лица Троицы «воплощаются» на

земле, равно как и Пресвятая Богородица. Причем воплощение это может происходить и в простых людей. В хлыстовских общинах — так называемых «кораблях» — как правило, были свои «христы» и «богородицы», которые руководили хлыстовскими радениями.

Хотя и в случае хлыстов можно обнаружить некоторые внешние влияния — того же болгарского богомильства, в котором также существовал обычай руководства общиной еретиков тремя персонажами, считавшимися «воплощением» Трех Лиц Троицы, — основой секты была русская народная религиозность, стремящаяся утвердить *нуменозную сакральность* параллельно (а то и вопреки) официальной церковной рационализации. Сектантам догматы церкви представлялись слишком отвлеченными, отдаленными и безжизненными, церковные правила — состоявшими из одних ограничений, а конкретика прямого опыта сакрального, нуменозности — настолько опосредованной, что вовсе исчезала из внимания, превращая религию в набор пустых и ничему не соответствующих в контексте духовной жизни норм.

Хлыстовство мыслило себя как «живую веру», противопоставленную формальному учению официальной церкви, опиравшейся, кроме того, на мощь государственного аппарата. Показательно, что хлыстовство возникает именно в тот момент, когда Россия активно секуляризируется, а сама Православная церковь меняет свой статус в общей структуре государства на подчиненный. Но если староверы делают из секуляризации радикальный вывод о наступившем конце света и о воцарении повсюду «Нового Вавилона» (tremendum), то хлысты, напротив, считают, что пришло время отбросить все то, что стоит между человеком и обетованием религии, и увлекаются в духовный жар прямого опыта сакральности, т. е. движутся в сторону «очарованности», в сторону fascens, причем намного дальше, нежели никониане даже в самом радикальном своем проявлении, в традиции старчества.

Хлысты стремятся выпустить на поверхность неведомое *русское Оно*, которое еще сохраняет связи с христианскими формами, но все более и более стремится освободиться от каких бы то ни было рационализаций и предстать в своем первозданном виде. Радение представляло собой такой экстатический опыт преображения мира через максимальное напряжение всех физических и духовных сил. Хлысты пели гимны, духовные стихи, молитвы, затем кружились до изнеможения и ждали «нахождения на них духа», вскрикивая периодически «дух, дух, накати».

Приведем отрывок из романа «Серебряный голубь»[1] Андрея Белого, посвященный хлыстам, которые сохранились вплоть до XX в. и

[1] См.: *Белый А.* Серебряный голубь // Белый А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990. С. 377—642.

имели свои общины в Санкт-Петербурге в период расцвета декадентской культуры Серебряного века. Здесь речь идет о мыслях и чувствах главного героя интеллигента Петра Дарьяльского, вовлеченного в хлыстовскую общину и принимавшего участие в радениях.

> И Петр в богомольном страхе: не настало ли мира преображенье? Или то ядовитое, сладкое ведовство — мира погибель? Но только одно стало ясно Петру: Целебеево ныне новою стало землей; здесь не воздух, а медовое сладкое зелье; пока дышишь, пьянеешь; что-то будет, когда придется опохмеляться? Или отныне уже похмелья не будет; до зеленого змия будешь пить, а после — смерть?
>
> *«Что это я думаю?»* — пытается сообразить Петр, но понимает, что не он думает, а в нем *«думается»* что-то; будто душу его кто-то вынул — и где она, его душа? Где все, что было?
>
> Но он уже начинал понимать, что то — ужас, петля и яма: не Русь, а какая-то темная бездна востока прет на Русь из этих радением истонченных тел. «Ужас!» — подумал он, глядь из кровавой, вспоротой груди, пурпуровую кровушку точащей, выпорхнул голубок, будто свитый из тумана, — ну, летать!
>
> «Гуль-гуль-гуль», — подзывает Петр голубка; крошит французскую перед птицей булку, а голубок-то бросается к нему на грудь; коготками рвет на нем рубашку, клювом вонзается в его грудь, и грудь будто белый расклевывается студень, и пурпуровая проливается кровь; смотрит Петр — головка-то не голубиная вовсе — ястребиная.
>
> — Ах! — И падает Петр на пол; и кровавое отверстие его расклеванной груди изрыгает фонтаном кровь.
>
> Тогда голубок кидается на Матрену: и вот уже четыре расклеванных тела безгласно лежат — на полу, на столе, на лавке с бескровными, мертвыми, но пресветлыми лицами, и ластится к ним, и порхает, и гулькает голубок с ястребиной головкой; сел на стол — побежал: коготками «ца-ца-ца» подклевывает хлебные крошки.
>
> И тогда расплываются мертвые их тела, омыляясь будто туманной пеной, будто раскуриваясь дымом, и друг с другом сливаясь в сверкающий туман, и то не туман — в одно лучистое туман собирается тело: одно белое тело, сотканное из блистаний, явственно обозначается посреди комнаты; и в теле обозначаются, будто разрываются, глаза: далекие, грустные: безбородый, дивно юношеский лик, в белой, льна белее, одежде, и на той одежде золотые звезды; будто золотого струи вина пенятся, вьются на его голове кудри и текут по плечам; а распластанные руки между нежных, что лилии лепестки, пальцев, далекие грезятся звезды близкими: тихо блистают звезды вокруг пресветлого юноши-дити; голубиное дитятко, восторгом рожденное и восставшее из четырех мертвых тел, как душ вяжущее единство, — кротко ластится голубиное дитятко к предметам; испивает дитятко красное вино: пурпуровые уста великой посмеиваются любовью. И уже стен нет: голубое рассветное с четырех сторон небо; внизу — темная бездна и там плывут облака; на облаках, простирая к дитяти руки в белоснежных одеждах, спасшиеся голуби, а там — вдали, в глубине, в темноте боль-

шой, красный, объятый пламенем шар, и от него валит дым: то земля; праведники летят от земли, и новая раздается песнь:

Светел, ох, светел воздух холубой!
В воздухе том светел дух дорогой!

В этом фрагменте можно опознать все основные признаки того, что Р. Отто назвал «нуменозностью». Это опыт *сакрального* в чистом виде.

Во-первых, герой не уверен, «благое» ли это состояние или «погибельное». Это признак сакрального как такового, поскольку оно превышает любую классификацию в моральных критериях. Но Дарьяльскому ясно одно: преображение мира стало реальностью, оно наступило, и вот это безусловный факт.

Во-вторых, герой понимает, что это — *ужас*. Mysterium tremendum. При этом сознание типичного русского интеллигента, воспитанного на западной культуре, автоматически приписывает этот ужас зоне неизвестного, пугающего, далекого, что ассоциируется с «Востоком».

Далее смутное *русское Оно* является герою в образе голубя *с ястребиной головой*. Это нечто не существующее в действительности, парадоксальное сочетание нежности и ярости, кротости и агрессивности, любви и ужаса.

И наконец, видение заканчивается формированием «*общего тела*» — классический мотив *нуменозности*. Тело и дух, мужчины и женщины, отдельные люди, стихии, предметы — все вливается в общий шар, в то, что мистики называли «тело славы».

Новый Израиль скопцов

Ответвлением хлыстовства является другая русская секта, отколовшаяся от них в XVIII в. и называемая «скопчеством»[1]. Ее члены считали, что для спасения необходимо избавиться от детородных органов, женщинам отрезали груди. Такие операции предназначались только самым истовым членам секты, остальные же могли быть избавлены от кастрации.

Основателем секты был Кондратий Селиванов, завоевавший популярность среди части хлыстов, принявших идею кастрации.

В скопчестве проявляется та же хлыстовская идея преображения мира и человека, причем это преображение у скопцов приобретало жесткие формы изменения телесной природы. Блудные греховные помыслы и желания, по учению скопцов, препятствуют стяжанию благодати. Поэтому через трансформацию тела можно достичь преображения души.

[1] См.: *Энгельштейн Л.* Скопцы и царство небесное. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

Скопческие обряды во многом повторяют хлыстовские радения и имеют ту же экстатическую природу. В отличие от обычных хлыстов («серых голубей» и «Ветхого Израиля») скопческие корабли носят самоназвание «белых голубей» и «нового Израиля». «Убеление», на языке скопцов, означает посвящение, т. е. оскопление.

В биографии (частично вымышленной) великого русского поэта Николая Клюева есть эпизод о том, как чуть было не состоялось посвящение его в скопцы; юный поэт решил оставить секту накануне постановки «малой печати» (первого этапа кастрации). Несмотря на то, что Клюев покинул секту, он сохранил к ней глубокое уважение и считал ее выражением радикального народного духа, не останавливающегося ни перед чем в поисках русской сакральности. Скопцам Клюев посвящает такие строки[1]:

О скопчество — венец, золотоглавый град,
Где ангелы пятой мнут плоти виноград... <...>
О скопчество — арап на пламенном коне,
Гадательный узор о незакатном дне,
Когда безудый муж, как отблеск маргарит,
Стокрылых сыновей и ангелов родит.

Характерно, что скопчеством живо интересовался и Пушкин, и некоторые исследователи интерпретируют его «Сказку о золотом петушке» как иносказательную оду скопчеству. Так, село Шамахань было известным центром распространения скопческой ереси. Совпадают и остальные детали «Сказки».

Прыгуны. Максим Рудометкин, «царь духов»

Среди русских сект можно упомянуть также духоборов и молокан. Секта молокан была основана Семеном Уклеиным после его путешествия в Персию и, возможно, имела изначально связи с шиитскими или суфийскими практиками.

Изначально протест русских молокан против господствующей церкви вдохновлялся стремлением преодолеть дистанцию между догматикой и живым, непосредственным духовным опытом. В определенный период они попадали под влияние немецкого и реже голландского протестантизма, что переводило их религиозную программу в рационалистическую плоскость, близкую общему протестантскому настрою. Но были у молокан и движения в противоположном направлении — в сторону хлыстовской и чисто русской экстатичности, в сторону русской сакральности.

[1] См.: *Клюев Н.* Сердце Единорога: Стихотворения и поэмы. СПб., 1999.

Ярким примером такого сочетания молоканства с хлыстовством было движение прыгунов, провозглашенное в 30-е гг. XIX в. Лукианом Петровым, учившим, что во время богослужений собравшиеся вместо исповеди должны сопеть друг на друга, чтобы взаимно освятиться и очиститься от грехов. Идеологом секты стал Максим Рудометкин (Комар), крестьянин Тамбовской губернии.

Во время собраний прыгунов сошествие Святого Духа выражалось, как считали прыгуны, в том, что руки молящихся начинали сами собой приходить в движение, тело прыгуна начинало раскачиваться, затем дрожать и притопывать, и затем самопроизвольно переходило к прыжкам и пляскам. В некоторых общинах прыгуны прыгали голыми, ссылаясь при этом на Адама и Еву, которые не стыдились своей наготы. Духовную пляску прыгуны совершали в такт одной из своих песен, имеющей название «Нову песню мы поем, путем истинным идем», которая является по мотиву плясовой, но духовного содержания.

Максим Рудометкин изложил суть своего учения в труде «Дух и жизнь. Книга Солнца». Он также разработал особый сакральный язык, на котором прыгуны общались друг с другом. Приветствием служили бессмысленные псевдобиблейские слова *«Паргинал, Ассургинал, Юзгорис!»*.

В 1857 г. Рудометкин провозгласил себя «царем духовных христиан» и, короновавшись, даже сшил себе особый костюм с чем-то вроде эполет, на которых значились буквы «Ц» и «Д» (т. е. «царь духов»). В 1860 г. он был сослан в Соловки, куда ссылали психически нездоровых людей, а оттуда в 1869 г. в Суздальскую монастырскую тюрьму, где он и умер от апоплексического удара.

Нелепость сектантских идей и гротескная несоразмерность их претензий свидетельствуют о спонтанности проявления русской религиозности в ее чистом и нерационализированном виде. Конечно, какой-то рационализации прямой опыт сакрального сектанты подвергали, но убожество этой рационализации — чего стоит только покаяние через взаимное сопение Лукиана Петрова или пошивка мундира «царя духов» Максимом Рудометкиным! — свидетельствует о внутренней силе русской нуменозности, бьющей изнутри простых русских людей, не искушенных в теологии, а подчас не знающих даже грамоты.

Находясь *за пределом* православной ортодоксии, русские секты несут в себе множество свидетельств о структуре русской народной религиозности, и поэтому их исследование обладает огромным потенциалом для социологии русского общества. Другое дело — заявление о полной идейной солидарности с ними и критика с их позиций Православия. За это отлучением от церкви поплатился такой гений русский литературы, как Лев Толстой, увлеченный русским «духовным христианством» и пытавшийся

на его основе создать новое философское учение — «толстовство». Само «толстовство» вполне может быть рассмотрено как попытка рационализировать русскую религиозность, и в этом смысле оно может быть интересно для социологического анализа. Значения идей Толстого мы еще коснемся в разделе о государстве[1].

[1] Теме Толстого и толстовства была посвящена одна из моих авторских программ «Русская вещь» на радио «Русская Служба Новостей». В Сети она выложена по адресу: http://rv. evrazia. org/article. php?id=33

Глава 43

РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

Русский атеизм

Нам осталось рассмотреть тему соотношения русской религиозности и русского атеизма. Мы уже говорили о функциональном тождестве религии идеологии в разных типах общества, выделенном Дюркгеймом. В XX в., начиная с 1917 г., Православие как государственная религия была сменена марксистской идеологией, которая отныне призвана была отвечать на все ключевые вопросы — о происхождении мира, о логике развития исторического процесса, о сути и значении государства, о философском обосновании общества, о категорическом императиве морали, о нормативном статусе личности, о бытии и сознании, о смысле жизни и смерти и т. д.

Марксистская идеология давала на эти вопросы ответы, радикально отличные от тех, которые ранее предлагала православная религия. Стартовой позицией новых большевистских ответов был *радикальный атеизм*, отказ от признания бытия Бога и отказ церкви в какой бы то ни было онтологической доказательности и убедительности в отношении ее учений, институтов, обрядов, исторического места в обществе.

Марксизм утверждал, что:

- жизнь есть форма существования материи и что высшие виды млекопитающих, вплоть до человека, развились в ходе борьбы за выживание из низших видов (дарвинизм);
- смысл исторического процесса заключается в смене исторических формаций от первобытно-общинного строя через феодализм и капитализм к социализму и коммунизму и что это есть необратимый прогресс;
- человек, будучи полностью зависимым от общества, подлежит переделке вместе с обществом, и поэтому необходимо создавать новые социальные институты вместо старых;
- посмертного существования, потустороннего мира, невидимых существ (ангелов или демонов) не существует, и человек

полностью исчезает в небытии после того, как заканчивается цикл его телесной жизни;
- реальна и первична только материя, а сознание и дух есть не что иное, как ее искаженные (или, реже, точные) отражения;
- суть социальных процессов лежит в сфере экономики и что отношение к средствам производства и классовая принадлежность исчерпывают содержание человеческой личности;
- все современные общества должны в скором времени перейти от капиталистической формы существования к социалистической и что произойти это должно посредством социальных и политических революций.

Эти пункты находились в полном противоречии с христианским учением, утверждавшим, что:
- мир создан Богом;
- он движется к своему концу, все дальше удаляясь от райского изначального состояния;
- наряду с видимыми вещами и существами есть и невидимые (ангелы, духи, бесы);
- жизнь души продолжается после смерти тела;
- дух имеет самостоятельное бытие и является более важным, чем тело;
- экономика не является судьбой человека, и путь спасения души гораздо важнее временного материального благополучия (перед лицом вечности души);
- в обществе следует поддерживать те формы порядка, которые сложились исторически, — т. е. монархию, христианскую веру, существующие модели хозяйства (с порицанием рабства, насилия и несправедливости);
- человек призван к главной цели — спасению души, и достичь этой цели он может только самостоятельно, ценой личных усилий, а общество, будучи православным и традиционным, призвано ему в этом помогать и способствовать;
- земное благополучие и материальный комфорт не есть высшая ценность.

Если сравнить постулаты марксистской идеологии и православной религии, мы увидим между ними полное противоречие: одно жестко исключает другое. Между воинственной атеистической идеологией марксизма, претендующей на тотальный контроль над государством, обществом, экономикой, культурой и образованием, и учениями православной веры практически нет совпадений: и по фундаментальным вопросам, и по деталям они радикально расходятся.

Налицо еще один разрыв в русской истории на уровне «числителя», причем, быть может, самый глубокий, необратимый и фатальный.

Магический большевизм

Но как ведет себя в такой ситуации русская религиозность, оказавшаяся в столь новых и трудных для себя условиях? Она по-разному и с разной степенью успешности адаптировалась к предыдущим религиозным формам, теперь же она столкнулась с чем-то уникальным: доминирующая идеология вообще отрицала веру, религию, а следовательно, по умолчанию и саму основу религии, коренящуюся в сакральности.

На первом этапе — сразу после Октябрьской революции и до конца 1920-х гг. — можно проследить крайне важный и содержательный процесс. Русская сакральность, пользуясь тем, что рухнул предшествующий «числитель» (православно-монархическая модель), попыталась интерпретировать большевизм, исходя из своих собственных структур, и увидеть в нем свой собственный триумф. Это уникальное явление можно обозначить как «*национал-большевизм*» в широком смысле слова. Этой теме мы посвятили достаточно много текстов. В первую очередь это двухтомник «Русская вещь»[1], а также книга «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии»[2]. Чрезвычайно уместны для понимания этого явления книги М. Агурского «Идеология национал-большевизма»[3] и А. Эткинда «Хлыст»[4].

Смысл национал-большевизма, или «магического большевизма», — в сочетании русской религиозности и раннего большевизма. Наиболее концентрированные носители народной религиозности — поэты Н. Клюев, А. Блок, С. Есенин, М. Волошин, А. Белый, писатели А. Платонов, Б. Пильняк и др. — увидели в большевиках выразителей народной веры. Так появилось парадоксальное сочетание «Русь Советская». Новаторство и модернизация коммунистов были увидены как вечное возвращение, как реализация народной вечности. Атеизм марксистов большой проблемы не составлял — в парадоксальном духе сакральности заложено и ее самоотрицание. В опыте сакрального нет оппозиций и противоречий, все в нем связано, сцеплено друг с другом. Поэтому Блоку не составило труда закончить поэму «Двенадцать», повествующую о шествии по городу большевистских бандитов, чинящих беззаконие и террор, знаменитыми строками:

В белом венчике из роз,
впереди Исус Христос.

Безбожность новой власти осмысливалась как новая форма парадоксальной религии, а стремление построить общество справед-

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Русская вещь: В 2 т. Т. 1. М.: Арктогея, 2000.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

[3] См.: *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 1993.

[4] См.: *Эткинд А.* Хлыст. Указ. соч.

ливости и равенства — как наступление эсхатологических времен, как тотальный восторг (fascens). Сами большевики еще в начале XX в. догадывались, что их идеи могут быть восприняты в простонародье именно в сектантском духе, и поэтому Ленин поручил Бонч-Бруевичу издавать специальную газету для сектантов — «Новая заря». Но едва ли подобные хитрости дали хоть какой-то результат, если бы не живая энергия русской сакральности, которая сама собой вышла на короткий срок на поверхность и вылилась в магическом большевизме, в клюевском прославлении «Красного Льва» (коммунистов, Ленина) в платоновском «Чевенгуре» и т. д.

Здесь атеизм выступил как своего рода новая народная религия, в которой Бог как иерархическая инстанция ниспадает золотым дождем восторга и ужаса на всех людей, превращая сказку в реальность, мечту в действительность. В описании «Небесного Иерусалима» в Апокалипсисе святого Иоанна Богослова уточняется, что в этом «городе будущего века», который снизойдет на землю в последние времена, не будет церкви. Вместо нее посреди города будет расти Древо Жизни. Нельзя исключить, что именно так и был расшифрован атеизм — исполнение сроков, расцвет рая на земле, нисхождение Небесного Иерусалима, в котором нет нужды ни в церкви, ни в официальном культе, т. к. «святость» отныне разлита повсюду и без всякой меры. Такая интерпретация вполне совпадает с эсхатологическими мотивами русского сектантства.

Модель магического большевизма можно отразить на схеме.

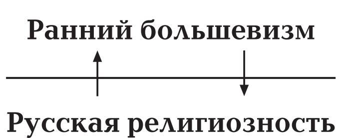


Схема 35. Модель магического большевизма 1920-х гг.

Стрелки на схеме 35 показывают, что в период «национал-большевизма» взаимообмен концептуальными элементами между официальной атеистической идеологией большевиков и исступленной русской религиозностью шел полным ходом. Возможно, сами коммунисты рассматривали этот процесс как прагматическое внедрение своей идеологии в еще несознательные народные массы с использованием «попутчиков» из интеллигенции. Но с социологической точки зрения это был интенсивный диалог двух «этажей» русского общества.

Энтузиазм

С 1930-х гг. этот диалог начал охладевать. Коммунистическая идеология жестче настаивала на атеизме, рационализме, научности, парадигме модерна во всех принципиально значимых социальных областях.

В период сталинизма 1930—50-х гг. русская религиозность сделала еще одну попытку перетолковать советский строй — на этот раз в духе *священной державности*, напоминающей Московское царство. Формула «Сталин = Грозный» имплицитно подразумевалась, и отношение к СССР как к особому государству, наделенному миссией нести коммунизм народам мира, приобрело квазирелигиозные формы. Культ личности Сталина, сталинские парады и шествия несли на себе печать русской религиозности, выражающейся через массовый энтузиазм. Термин «энтузиазм», взятый из мистических учений платоников и герметиков эпохи Возрождения, означал как раз «боговселение», т. е. призвание описывать *опыт сакрального*.

Сталин как объект любви и ужаса воспроизводил определенные черты священного монарха. В данном случае религиозность подпитывала советский патриотизм.

На схеме это выглядит так.



Схема 36. Модель соотношения религиозности и советской идеологии в 1930—50-е гг.

Обратим внимание на стрелку. В данном случае мы имеем дело только с влиянием «числителя» на «знаменатель», попытки перетолковать советскую идеологию в народном ключе отныне жестоко караются. Массам предоставляется только возможность внутренне интерпретировать советский строй в духе сакрального энтузиазма. В 1930-е гг. расстреляны и Клюев, и теоретик политического национал-большевизма Николай Устрялов[1], вернувшийся в СССР из эмиграции, чтобы на практике продемонстрировать верность своим просоветским и «национал-большевистским» идеям.

После смерти Сталина и эта форма советского энтузиазма сошла на нет. В «числителе» воцарилась унылая и все более застывающая коммунистическая схоластика, все менее понятная самим ее носителям, а в «знаменателе» русская религиозность оказалась в полностью закрытом, «закупоренном» состоянии. Она не исчезла, не испарилась, но не могла получить выхода на поверхность. Этот период 1960—80-х гг. можно считать этапом глубокой десакрализации советского общества.

В таком же состоянии этот баланс сохранился и после конца СССР — в 90-е гг. XX в. В целом он сохраняется и по настоящую пору. Крах марксистской идеологии создал в современном россий-

[1] См.: *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. Указ. соч.

ском обществе вакуум, который на официальном уровне оперативно заполнили представители новой волны либерального западничества, ориентированные против народных корней не менее жестко, нежели большевики.

Энтузиазм русского общества в отношении того, что делается в «числителе» — в сфере идеологии, сходит почти на нет.

Глава 44

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В НАСТОЯЩЕМ И БУДУЩЕМ

Основные выводы раздела

Изложенный выше анализ религиозной истории русского общества позволяет рассматривать ее события в *двухуровневой модели*.

С одной стороны, можно отслеживать периоды континуальности и моменты разрывов на уровне религии (идеологии), сопоставлять их между собой, а также сравнивать с религиозными и идеологическими феноменами в других странах и обществах. Это конвенциональный исторический подход, но надо заметить, что внятной модели русской религиозной истории и русской идеологической истории мы до сих пор не имеем, хотя ничего принципиально трудного в этом нет. Помехой ранее являлась доминация марксистского взгляда на историю, заведомо карикатуризировавшего религию и все, что с ней связано. В наше же время можно отметить, с одной стороны, крайнюю неприязнь либеральной интеллигенции ко всему русскому, в том числе и к русской религии. С другой стороны, сама Русская Православная Церковь не спешит с осуществлением полноценной и убедительной исторической реконструкции, быть может осознавая, что определенные периоды церковной истории будет непросто истолковать в собственно православном ключе. В вопросе идеологии препятствия коренятся в патологическом состоянии мысли в условиях постсоветского археомодерна, когда развалившиеся структуры позднесоветской ментальности накладываются на плохо установленные и слабо функционирующие либерально-демократические идеологические клише. Отталкиваясь от такой парадигмы, ни о какой мало-мальски релевантной идеологической истории и речи быть не может. Все это только еще предстоит должным образом сделать.

С другой стороны (и это является уже не столь очевидным, как предыдущее), мы можем теперь соотносить религиозные формы и типы, доминирующие в русском обществе или находящиеся на периферии, со структурами русской религиозности, с русской сакральностью. На примере рассмотрения Московского царства, раскола, сектантства и большевизма мы продемонстрировали, на-

сколько продуктивным может быть такой метод и как с его помощью можно объяснить определенные вещи, представляющие большие трудности для исследователей.

Параллельно мы уточнили и наше представление о русской нуменозности, о структуре религиозности. Выяснилось, что она вполне поддается описанию.

Ее основные черты: *русское Оно, русский ужас, русская любовь, русское коллективное тело, доминация священного женского начала, многократное преобладание нуменозности над рациональным аспектом религии.* Именно этот комплекс и следует искать в самых разных циклах русской истории, а всплыть они могут в самых разных контекстах и оформлениях. Дальнейшее развитие этой темы много даст для понимания как древнего, так и современного русского общества.

Наш анализ может иметь и прогностический смысл. Если нам удалось нащупать русскую сакральность и описать ее, то мы вполне можем предположить, что она *снова непременно даст о себе знать*. Но в какой форме произойдет «вечное возвращение» русской сакральности, заведомо сказать невозможно. Мы видели, что она может адаптироваться к самым разным религиозным и идеологическим комплексам и может даже при определенных обстоятельствах настаивать на своей самодостаточности.

Возрождение Православия

Первое, что приходит в голову в этом отношении, это тема возрождения в современной России Православия. Это феноменологически неоспоримый факт, и нет сомнения, что постепенно идеологический вакуум, оставленный рухнувшей марксистской идеологией, заполнится православным христианством. Этот процесс еще в начальной стадии, но трудно предположить, что он резко оборвется — напротив, все говорит о том, что он развертывается по нарастающей.

Да, Православие возвращается, но *что это за Православие*? Ведь мы видели в нашем обзоре несколько версий Православия, все они концептуально конфликтовали друг с другом и — что еще важнее — по-разному соотносились с *русской нуменозностью*. Вопрос о том, какое Православие возвращается, возрождается, утверждается, далеко не праздный. В это можно вложить целый веер как керигматических, так и структурных смыслов.

При этом не очень понятно, куда и к кому с этим вопросом обращаться. Едва ли сами современные иерархи Русской Православной Церкви имеют на этот счет внятное консолидированное мнение. После тех испытаний, которые церковь прошла в XX в.,

после сложных и противоречивых этапов синодального санкт-петербургского периода, после запутанной полемики со старообрядцами, с Вселенским патриархатом, с греческой церковью, с другими православными церквями, никакой ясности относительно экклесиологического момента, в котором находится Русская Православная Церковь, просто не может быть. А спрашивать светских историков и социологов бесполезно в силу их отстраненности от темы или идеологической пристрастности. Требовать же от церкви учета народной религиозности вообще бессмысленно: этого мы не встречаем даже в периоды расцвета русско-московского Православия.

Сегодня мы видим, что многие церковные и околоцерковные круги делают ставку на *христианский рационализм*, перенося на Православие теологическую керигму западного христианства. Здесь любые отсылки к сакральному видятся в заведомо негативном свете, а любые апелляции к русскости почитаются за ересь. В умеренной форме это можно считать новым обращением к греко-византийской традиции, а в крайней форме — криптокатоличеством или криптопротестантизмом (как в эпоху Петра, Стефана Яворского и Феофана Прокоповича).

В массах, напротив, постепенно зреет новый прилив нуменозности, которая ищет выхода в Православии — и когда-то находит, но чаще всего нет. Русско-московская линия, которая лучше всего отвечала бы этому новому поиску сакральности, в наше время слабо проявлена. Наиболее внятно она излагается у староверов (в их особой эсхатологической перспективе, уводящей в другую крайность — в неприязнь к русскому как богооставленному), но ярче всего представлена в единоверии — движении, объединяющем старый обряд, но признающем благодатность церковной иерархии Московского патриархата.

Чаще же всего поиск сакральности у современных русских людей ведет их за пределы Православия, в восточные учения, в неоспиритуалистские секты, в оккультизм, магию и т. д. Если увидеть в этом влечении не только утрату религиозной и культурной идентичности, угрозу психике и т. д., но и глубинный импульс, заставляющий их искать встречи с сакральным, то можно было бы отнестись к ним иначе, нежели с осуждением и сожалением. Сплошь и рядом и к нерусскому русских толкает именно русское, точнее, ощущение нехватки русского, десакрализация русского общества, сокрытие в нем того, что мы обозначили как *русское Оно*. То, что выдает себя сегодня за русское, таковым не является, это не Оно, это чаще всего пародия, симулякр. Равно как и возвращение к Православию во многих случаях мучительно напоминает неискренний и искусственный китч, а не действительный глубокий порыв души.

Но какая бы религиозная форма ни сложилась в дальнейшем в русском обществе, можно с уверенностью предположить, что она в какой-то степени будет *проекцией русской религиозности*.

Будущая русская религия

В современном российском обществе официально декларируется индифферентный подход к религии, государство является светским, церковь от него отделена. Властям вопрос религии в целом безразличен, они озабочены техническими и хозяйственными проблемами, в лучшем случае — политикой, провозглашается секулярное общество. Но на самом деле мы теперь знаем, как мало значит в русской идеологической истории рациональный элемент, которым мы формально руководствуемся и который находится в «числителе». Все самое важное пребывает в знаменателе.

Из этого можно сделать один очень важный вывод. Сегодняшнее российское общество кажется либеральным, светским, демократическим, местами постмодернистским, а возрождающееся Православие пока еще явно не определилось со своей идеологической и социально-политической программой, со своим историческим смыслом. Попытки возродить древнерусское язычество настолько гротескны, что могут соблазнить только умалишенных. То есть мы имеем картину, которая никак не предполагает в ближайшее время *взрыва русской сакральности*. И наоборот, преобладающий в элитах и СМИ прозападный либерализм явно не испытывает к русской религиозности ни малейших симпатий; более того, он дробит и изгоняет сакральность, проводит ее экзорцизм. Но, *зная ее мощь и представляя себе ее объем*, можно рассмотреть нынешнее идеологическое состояние российского общества как *бесконечно малую величину*. На самом деле, глубоко ни либерализм, ни демократия, ни светскость, ни другие формы официальных идеологических установок не проникают.

Есть мнение, что чуждые русской структуре идеологические формы губят наш народ. Это верно в том смысле, что ни к чему хорошему они не ведут и ничем хорошим закончиться заведомо не могут. Но истина в том, что наш народ они по-настоящему *не затрагивают*; наш народ в его изначальном русском нуменозном ядре затронуть невозможно; он просто толком не понимает ничего из того, что было в его рациональной истории, в его керигме; он живет в глубине своей нетронутым — своей русской сакральностью, *русским Оно*. Оно *неуничтожимо*, его не так-то легко испортить, искорежить, надломить потому, что оно все время *прячется* («Природа любит прятаться», — говорил Гераклит). И даже если наше общество говорит «да» либеральным трансформациям, запад-

ничеству, модернизации, светскости, секулярности, какой-то не русской религии (а чаще всего оно все же говорит всему этому «нет»), это еще ровным счетом ничего не значит. Народ может отказаться от всего рационального в религии или в идеологии (как субституте религии) в один момент, в одно мгновение — когда пробьет час. Народ не может предать сакральность (даже если бы он захотел это сделать, это невозможно).

Тот исследователь, социолог, аналитик, историк, философ, который уделит приоритетное внимание *русской нуменозности*, сможет не просто точно интерпретировать события религиозного порядка в нашем обществе, но будет способен делать достоверные прогнозы на будущее.

Никто пока не может сказать, какова будет *русская религия* завтра. Но, зная, что она не может быть иной, чем того мягко требует русская религиозность, не может из нее не исходить, не может ею не интерпретироваться, теоретически не представляет большого труда очертить силовые линии этой будущей религии, которой пока еще нет.

РАЗДЕЛ VII
РУССКИЕ И ГОСУДАРСТВО

Глава 45

СУЕВЕРИЕ ГОСУДАРСТВА

Государство как логос

Рассмотрим, как русское общество относится к государству.

Исследуя различные антропологические модели в социологии, мы определили русского человека через формулу антропологической дроби, в «числителе» которой находится «сияющий хаос», а в «знаменателе» — «зияющий хаос». Очевидно, что на этой формуле выстроить конструкцию государства невозможно. Хаос в «числителе», пусть и «сияющий», явно жесткой конструкцией, которой является государство, быть не может.

Государство всегда есть порядок, логос, рацио. И если мы не находим феноменологически аналогов рациональности в народе или в этнической системе, к чему мы почти подошли в случае исследования русского начала в социологии русского общества, это не значит, что и государство будет таким же. Государство, по определению, есть рациональная, логическая вещь. Карл Шмитт, известный немецкий философ и социолог XX в., говорил о «политической теологии»[1]. Это означает, что политика представляет собой прямой аналог именно теологической, т. е. рациональной системы. Государство уже есть философия и теология, порядок и логос, рефлексия и даже механизм.

Лжеучение государства. Л. Толстой

Когда мы говорим о том, что государство в русской истории есть явление рациональное, мы чувствуем, что это плохо вяжется с тем, как мы в предыдущих разделах описывали русское начало. Именно с этим зазором между описанием феноменологии русского общества и рациональной, сугубо логической, философско-концептуальной, теологической природы государства мы и будем иметь теперь дело.

Лучше всего, быть может, наивнее всего и ярче всего это выразил Лев Толстой, который в 1910 г. незадолго до смерти в рамках

[1] См.: *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.

своего биографически-философского проекта «Путь жизни» пишет эссе, которое выразительно называется «Суеверие государства»[1].

Приведем несколько выдержек оттуда. Текст начинается с подзаголовка «В чем ложь и обман учения о государстве», а далее следует ясный ответ:

> Лжеучение государства состоит в признании себя соединенными с одними людьми одного народа, одного государства и отделенности от остальных людей, других народов и других государств. <...>[2]
>
> Лжеучение государства вредно уже одним тем, что выдает ложь за истину, но больше всего вредно тем, что приучает добрых людей делать дела, противные совести и закону Бога: обирать бедных, судить, казнить, воевать и думать, что все эти дела не дурные. <...>[3]
>
> Если не будет государственной власти, говорят начальствующие, то более злые будут властвовать над менее злыми. Но дело в том, что то, чем пугают, уже свершилось. Теперь уже властвуют более злые над менее злыми, именно потому, что существует государственная власть. О том же, что произойдет оттого, что не будет государственной власти, мы судить не можем. По всей вероятности, должно заключить, что, если люди, делающие насилие, перестанут его делать, то жизнь всех людей станет от этого никак не хуже, но лучше[4].

Вот мнение, если угодно, русского народа о русском государстве, выраженное с предельной яркостью. Толстой — народник. Толстой встал на сторону народа и построил свою жизнь и свою писательскую и общественно-политическую судьбу на этом служении. Толстой — великий русский писатель. Толстой, будучи человеком глубоко религиозным, заплатил за верность народу тяжелую цену отлучения от церкви[5]. И вот его окончательное мнение: *государство есть лжеучение*. Это серьезно, и к этому следует прислушаться со всей ответственностью. Было бы слишком поспешным записывать это мнение как индивидуальную позицию отдельного человека. Толстой всегда хотел быть чем-то большим, нежели отдельный человек; он хотел высказывать и отражать волю народа, быть выразителем его стремлений, упований и чаяний.

Действительно, проводя последовательно линию «сияющего хаоса» в «числителе» русской социальной дроби, мы должны были прийти к чему-то подобному. Кто-то должен был бы назвать вещи своими именами, понимая, что государство — это логическая,

---

[1] См.: *Толстой Л.Н.* Путь жизни (1910) // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 91 т. М.: Художественная литература, 1956. Т. 45.

[2] Там же. С. 74.

[3] Там же. С. 75.

[4] Там же. С. 76.

[5] Передача о философии Льва Толстого и об отношении к народу и государству на радио РСН в рамках цикла «Русская вещь» выложена в Сети по адресу: http://rv.evrazia.org/article.php?id=33

рациональная система. Кто-то из русских когда-то должен был сказать: «да пошло оно к чертовой матери». И это сказал в своем знаменитом тексте граф Лев Толстой. Разумеется, он не приводит социологической аргументации, ограничивается отдельными цитатами из европейских классиков и руководствуется симпатиями к анархизму и своеобразно понятому пацифистскому христианству. Но все равно, это чрезвычайно показательно.

Когда говорят о русской культуре, непременно вспоминают именно Толстого и Достоевского. И если такой человек говорит «государство есть зло», то он имеет в виду что-то очень важное. Если мы прочитаем Толстого внимательнее, мы увидим, что «Война и мир» построена на идее добра, воплощенной в русском народе, и идее зла, воплощенной в русском государстве[1]. Государство — это война, народ — это мир. Это главная идея Толстого, и «Война и мир» сообщает нам именно об этом.

И тем не менее *у русских было и есть государство*, ничего мы с этим не поделаем. Посмотрим, что это такое и как оценивается государство с точки зрения русского народа. Нам предстоит интересное и сложное интеллектуальное путешествие.

---

[1] Передача о философии Льва Толстого и об отношении к народу и государству на радио РСН в рамках цикла «Русская вещь» выложена в Сети по адресу: http://rv.evrazia.org/article.php?id=33

Глава 46

ТИПОЛОГИЯ ГОСУДАРСТВ И ПОЛИТИЧЕСКИХ СИСТЕМ

Типы политических систем по Аристотелю

Давайте посмотрим, какие существуют типы государства. Мы имеем здесь в виду не столько политологическое, сколько социологическое понимание государства. Удобнее всего рассмотреть аристотелевскую модель, которая учит о трех основных типах государств[1]:

- монархия,
- аристократия,
- полития.

«А где, — спросите вы, если знакомы с идеями Аристотеля, — демократия, олигархия и тирания?» Сам Аристотель дает шесть типов политического устройства: монархия, тирания, аристократия, олигархия, полития и демократия. Но если мы внимательнее приглядимся к эмоциональной оценке этих категорий самим Аристотелем, мы увидим, что монархия берется с плюсом, а тирания — с минусом, аристократия — с плюсом, олигархия — с минусом, полития — с плюсом, демократия — с минусом. С точки зрения Аристотеля, демократия — это неудачная, безобразно организованная полития, тирания — плохая монархия, а олигархия — шутовская пародия на аристократию[2].

Но с социологической точки зрения мы можем взять эти понятия *по модулю*. Монархия, аристократия и полития по модулю включают в себя три остальные разновидности типов государств.

С социологической точки зрения в устройстве государства важно не то, хороший или плохой монарх, хорошая или плохая аристократия, а то, кому принадлежит власть. В случае монархии субъектом власти является *один* (по-гречески «αρχη» — «власть», «μονοσ» — «один»). Аристократия — власть *немногих* лучших, но по смыслу всегда *власть некоторых* (по-гречески «αριστοσ» — «лучший», «κρατοσ» — «власть»), олигархия — тоже власть *немногих*, но предполагается, что не обязательно лучших (по-гречески «ολιγοσ» — «не-

---

[1] См.: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 376 – 644.

[2] См. также: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

многие», «некоторые»). Полития — это *власть многих*, всего *города* (по-гречески «πολισ» — «город»), а демократия — власть всего *городского населения* («δεμοσ» — «димы», по-гречески означает «население городских концов», «горожане», «граждане»), большинства.

Итак, у нас есть три варианта описания структуры власти (по модулю):

1) *власть одного*, которого можно назвать также *автократором*, т. е. самовластие, самодержавие («auto» по-гречески «сам», «один», «κρατος» — «власть»);

2) *власть немногих*, малого количества людей, их можно назвать также «*элиты*» — «избранные» (это уже латинское слово от глагола «eligere» — «избирать», «элита» — это «те, кого избрали», «избранные», этот термин является ключевым в социологической *теории власти* Вильфредо Парето);

3) *власть многих*, *массы* (по Парето).

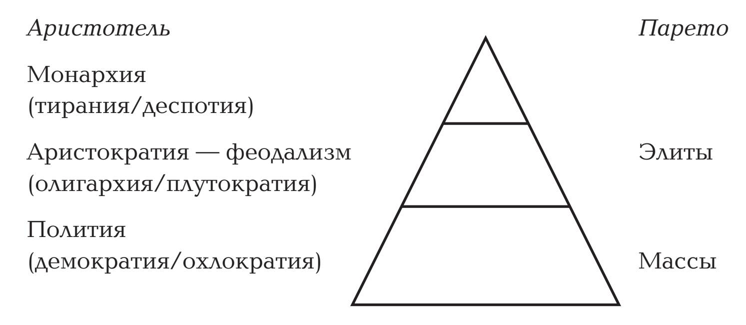


Схема 37. Социологическая модель политического устройства власти

С социологической точки зрения нам для нашего анализа важно подчеркнуть тождественность масс и большинства, элиты и меньшинства. В социологической теории Вильфредо Парето политическая система всегда состоит из двух основных инстанций — элиты и массы. В ней есть только два уровня. А в аристотелевской схеме, если понимать ее социологически, есть еще одна специфическая инстанция — фигура автократора.

Актуальность тройственной модели для анализа политической истории России

Почему для нас так важно то, что Парето упустил из виду, и почему нам необходимо добавить инстанцию автократора? Дело в том, что в русской истории именно автократический принцип имеет очень большое значение. Западный «автократор», король чаще всего был одним из элиты. Он был так или иначе *договорным руководителем элиты*. Элита выбирала автократора-короля как одного

из своих, первого среди равных. Но в византийской и в русской политической культуре в центре стоит фигура полновластного царя, императора, занимающего по отношению к княжеской элите особое положение. Царь в византийско-русской политической традиции не первый среди равных. Более того, перед лицом царя все остальные — элиты и массы — равны. Его роль в политической системе трансцендентна. Попытки установления такой же системы делались и на Западе — в период каролингской империи Карла Великого, а также в эпоху борьбы гибеллинов (сторонников всевластия императора и династии Штауфенов) против гвельфов (сторонников верховенства Папы Римского), но они не получили перевеса. В русской политической истории самодержавие, напротив, представляет собой преобладающую тенденцию.

Итак, для русской истории, для анализа русской государственности, необходимо введение третьей социально-политической инстанции — автократора как самостоятельного источника власти, что делает наиболее релевантной именно модель Аристотеля, взятую по модулю. Именно тройственная модель даст нам возможность рассмотреть различные варианты конкретного политического правления, которые лягут в основу нашего понимания различных этапов политической государственной истории России.

Три версии политических альянсов

Все три инстанции могут быть гармонизированы, а могут находиться в антагонистических отношениях. Теоретически можно представить себе все возможные варианты их группировки.

1. Первый вариант соотношения сил — *автократор плюс элиты против масс.*

В этом случае мы имеем дело с классической версией солидарности правящего класса — включая и монарха, и аристократа, заинтересованного в сохранении своего социально-политического положения, влияния, власти, пребывания на уровне высших социальных страт.

Можно представить себе симметричную консолидацию масс, направленную против всего правящего класса, против монарха, против дворянства, клира (жречества) и т. д. Массы в таком антагонизме стремятся осуществить социально-политическую революцию. В истории, как правило, «восстания масс», народные волнения, крестьянские бунты, повстанческие движения, заканчивались поражением народных масс, но в некоторых случаях им удавалось осуществить революционные перевороты. Поэтому общая модель «монарх + элита против масс» может рассматриваться с обеих концов — и с позиции монарха и элиты, и с позиции масс.

Заметим, что в социологической модели Парето именно этот вариант берется в качестве единственного и типового, нормативного, и усложняется только за счет более детального рассмотрения структур элиты и ее разновидностей (правящая элита, контрэлита, т. е. элита, по тем или иным причинам отстраненная от власти, не допущенная к ней, антиэлита — девиантные маргиналы, не способные быть правящей элитой, но и не желающие подчиняться).

2. Второй вариант: *автократор + массы против аристократов*.

Эта модель связана с функцией императора в Византийской империи и стала наиболее популярным нормативом в русской политической истории.

Такой расклад сил уравнивает перед лицом царя/автократора элиты и массы, превращая всех их в служителей, работников, исполнителей монаршей воли. Царь перед лицом возможных притязаний политической элиты укрепляет свои самодержавные позиции за счет поддержки народных масс. При этом врожденные вотчинные позиции крупной аристократии уравниваются с «новыми аристократами», поднявшимися за счет личных заслуг (меритократия).

И в этом случае можно посмотреть на эту схему с обеих сторон: аристократы стремятся ограничить власть монарха, сделать ее зависимой от консенсуса крупных феодалов, потомственных бояр и одновременно стремятся к тому, чтобы массы рассматривались как их «частная собственность», которой они могут распоряжаться по своему усмотрению и в определенном случае могут даже противопоставить королю как свое личное вассальное ополчение. Аристократы в таком случае могут быть одновременно ориентированы и против короля, и против масс, и действовать в этом смысле наступательно.

3. Третий вариант — *аристократия + массы против монарха*.

В этом случае аристократы поднимают народные низы для свержения самодержавия в целях установления аристократической модели правления, но оговаривают определенные свободы и привилегии для низших сословий.

На практике именно так и развивались многие буржуазно-демократические процессы в Европе Нового времени, и на каждом этапе аристократия, солидарная с городской буржуазией, была вынуждена передавать им все больше и больше политических полномочий.

И в данном случае теоретически возможно прочтение этой формулы в обратном направлении, что будет представлять собой крайнюю форму антинародной и антиаристократической тирании — в духе Нерона, Калигулы или Гелиогабала, когда индивидуальный деспот сосредоточивает в своих руках абсолютную власть и правит, не обращая внимания на интересы кого бы то ни было, кроме себя самого.

Глава 47

РУССКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА

«Русское государство» как феноменологический объект

Прежде чем применить эти схемы к изучению политической истории русского общества, следует сделать несколько предварительных замечаний.

Русское государство следует рассматривать как явление совершенно специфическое. Русское государство не раскладывается на две кажущиеся самыми очевидными составляющие — *на русское и на государство*. Оно раскладывается как-то по-другому.

Русское государство есть цельный социополитический феномен, который требует специфического подхода. Мы не можем рассмотреть его так, как будто «русские построили государство». Для того чтобы корректно описать социологию русской государственности, надо ввести понятие «русское государство» как нечто полностью самостоятельное.

Здесь важно внимательнее проанализировать само понятие «государства». Оно встречается на разных этапах истории — в обществах Запада и в обществах Востока. И во всех случаях есть нечто общее, что позволяет назвать все явления именно «государством». Это общее сводится к наличию:

- четкой кастово-сословной стратификации;
- более или менее определенных границ;
- общих, распространяющихся (теоретически) на все население, правовых нормативов;
- интегрированной хозяйственной системы, включающей обмен товарами, налоги и иные повинности;
- общего религиозного культа, а в современных государствах — идеологии, насаждаемых с большей или меньшей степенью обязательности.

Все эти элементы мы встречаем и в русской истории. Но пока совершенно не очевидно, что в русской истории все они имеют такой же смысл, как в политической истории западноевропейских государств или государств Востока. Формы могут быть сходными, смыслы чаще всего существенно различаются.

«Русское государство» — феноменологический факт, но то, что под «государством» мы здесь обнаружим нечто универсальное, требует доказательств или опровержения. Поэтому-то мы и ограничимся введением объекта «русское государство» в качестве нечто, что требует наполнения собственным смыслом.

Государство не вырастает из русского корня

В предыдущих разделах мы постепенно нащупали то, что является основанием и скрытым ядром русского общества. Мы обнаружили это в знаменателе социальной, антропологической и религиозной дроби и постарались феноменологически описать это применительно к таким темам, как «время», «пространство», «человек», «религия». Во всех случаях добавление прилагательного «русское» — «русское время», «русское пространство», «русский человек», «русская религиозность» и т. д. — постепенно конституировало то *русское*, которое можно рассмотреть как нечто самостоятельное и первичное, как то, что делает *русским* пространство, время, человека, религиозность и т. д. Мы дали этому приблизительное имя — «*русское Оно»*, можно также говорить о «русском начале»[1] или просто о Русском. В предыдущих темах Русское сочеталось с разбираемыми нами явлениями органично и глубоко: во всех рассматриваемых структуралистских комплексах всегда наличествовал *нижний этаж*, «знаменатель», где помещалось само Русское и где также коренились изначальные (дорациональные, бессознательные) истоки представлений о пространстве, времени, человеке, мире, Боге. Поэтому всякий раз мы обнаруживали структуры, так или иначе сопряженные с русским мифом или с русским хаосом, лежащим очень глубоко.

С государством все обстоит иначе. У *государства нет «знаменателя»*. Оно обязательно логично, упорядочено и рационально, в этом его суть. В «знаменателе» у государства находится не «бессознательное государство», но *общество, народ, культура*. Русское располагается в «знаменателе» и аффектирует все то, что пребывает в «числителе». При этом *собственно русским* является только то, что органично произрастает из «знаменателя», из русского корня и далее поднимается в «числитель». И даже если этот подъем совершен не до конца, то мы можем наметить — пусть гипотетически — его траекторию. Русское время и русское пространство, русский человек и русская религиозность всегда есть, но на уровне логоса они могут быть как приняты, так и заблокированы. Во всех случаях,

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

если их разблокировать, то они поднимутся в «числитель» и сконфигурируют его структуру.

А вот в случае государства это не так. *Государство не вырастает из Русского,* у него нет — даже теоретически — *русских корней*. Оно может быть аффектировано Русским, а может быть ему противопоставлено (в обоих случаях мы имеем нечто подобное археомодерну).

Поэтому сочетание «русское государство» существенно отличается от сочетаний «русское время», «русская религиозность», «русское пространство» или «русский человек»: в первом случае Русское взаимодействует с государством иначе, нежели во всех остальных случаях.

Древние славяне между кочевниками степи и финно-уграми

Теперь мы рассмотрим, как на разных этапах нашей политической истории трансформировались государство и система власти, а также как эти трансформации соотносились с русским началом.

Начнем с того, что в предыстории, когда мы еще не назывались «русскими», а каждое из наших племен называлось другими именами — анты, словене, вятичи, поляне, древляне, кривичи, северяне, уличи, тиверцы, радимичи, дреговичи, волыняне и т. д., — до начала русской киевской государственности восточные славяне явно были *частью какой-то государственности*.

Но в отношении того, какой именно, нет ясных указаний. Историк Георгий Вернадский[1] пишет о том, что в древности восточные славяне, прямые предки русских, занимали лесостепную зону между степью, которую контролировали индоевропейские (скифы, сарматы, аланы), потом тюркские, гуннские, хазарские племена и где простирались созданные ими «кочевые империи», с одной стороны, и лесными массивами, населенными финно-угорскими племенами на севере и востоке.

Архаичную социологическую модель можно представить себе так.

Русские занимались преимущественно земледелием, передвигались пешком и по рекам, имели развитое гончарное производство и умели обрабатывать металлы, изготовляя из них орудия труда. При этом собственной развитой политической интегрирующей системы они, видимо, не создали и платили дань агрессивным степнякам-пастухам.

Финно-угры, с которыми славяне тесно пересекались, скорее всего, уступали по агрессивности самим славянам и тоже, частично

[1] См.: *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. СПб.: Лань, 2000.

(по меньшей мере, в южных и восточных зонах расселения), находились под контролем степняков. Но с точки зрения хозяйства и культуры славянское общество было устроено более сложно и было менее архаичным, нежели финно-угорское, что влияло на распределение ролей в межэтнических отношениях: славянские культура, язык и традиции постепенно вытесняли финно-угорские, ассимилировали их или заставляли сдвинуться в менее доступные восточные и северные регионы. Однако при этом вряд ли можно говорить о прямом порабощении финно-угорских автохтонов древними славянами — упоминаний о каких-то сословных, кастовых или хозяйственных институтах, которые могли бы об этом свидетельствовать, не сохранилось.

Таким образом, мы имеем следующую картину. Древние славяне и древние финно-угры были населением северной и северо-западной периферии евразийских «кочевых империй» и, соответственно, входили в лимитрофные зоны, частично интегрированные в эти империи (уплата дани, возможно, и иные формы зависимости). При этом между славянами и финно-уграми существовала *социальная, профессиональная и географическая дифференциация* — славяне преимущественно занимались сельским хозяйством, а также торговлей и ремесленничеством, а финно-угры промышляли охотой и собирательством. Славяне населяли поймы рек, а финно-угорские племена леса.

Славяне и скифская кочевая империя

Академик Б. Рыбаков[1] выдвигал гипотезу о том, что некоторые упомянутые Геродотом скифские племена (каллипиды, алазоны и особенно скифы-пахари, жившие севернее других), вероятно, были предками славян, т. к. некоторые «скифы», жившие на левобережье Днепра, считались именно земледельцами, но известно, что кочевники-скифы традиционно не занимались земледелием, промышляя исключительно скотоводством и воинственными набегами. Вместе с тем скифы создали ряд кочевых государств, типичных для древней истории Евразии, в состав которых входили как степные зоны (ядро скифских царств), так и примыкающие к ним лесостепные и лесные, а также плодородные и орошаемые земли в оазисах Средней Азии и прикаспийского региона, где проживали иные племена, платившие скифам дань и участвовавшие и иным образом в скифской государственности. Древними путешественниками все подконтрольное скифам население — как собственно скифы-кочевники, так и те, кто им платил дань и, вероятно, вхо-

[1] См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М., 1981.

дил в состав их кочевой государственности, могли быть отнесены к «скифам» не в этническом, но в политическом смысле.

В самих скифских преданиях есть интересный сюжет, передаваемый Геродотом:

> По рассказам скифов, народ их — моложе всех. А произошел он таким образом. Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксай, Арпоксай и самый младший — Колаксай. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша[1].

Здесь следует обратить внимание на символизм перечисленных священных предметов. Они представляют собой признаки трех социальных страт: плуг и ярмо соответствуют земледельцам; секира — воинам, а чаша — жрецам. «Золотыми» они названы потому, что все три занятия считались в древних индоевропейских обществах «благородными», что отразилось в кастовой системе Индии, Ирана, Древней Греции, Рима и кочевых арийских народов.

Социологическая интерпретация этого мифа может дать нам сведения о сословной и этнической стратификации скифских царств. Чаша и секира, жречество и воинское ремесло были прерогативой этнического ядра кочевников, т. е. собственно самих скифов, известных в других культурах именно своим бесстрашием и любовью к военным подвигам. А в третью касту — земледельцев — могли входить другие этнические группы, в том числе и прямые предки древних восточных славян[2].

Поэтому славяне могли быть интегральной составляющей скифской государственности, выполняя в ней роль хлеборобов и пахарей. Иными словами, можно представить себе ситуацию в чем-то аналогичную участию русских в Монгольской империи — также кочевой, степной, воинственной и скотоводческой по основным параметрам.

Если эти гипотезы академика Рыбакова верны, то вполне вероятно, что у предков русских также была государственность и до создания Киевской Руси. Но в этой государственности древние славяне играли роль сопоставимую с той, которая им отводилась в Золотой Орде — они пахали землю и платили дань, располагаясь на периферии этой империи и в социальном, и в географическом смысле. Можно допустить, что аналогичная функция славян была и в контексте иных кочевых империй — в первую очередь в Хазарском каганате.

---

[1] *Геродот.* История (скифские фрагменты) // Скифы: Хрестоматия. М., 1992.

[2] См.: *Dumezil G.* Jupiter, Mars, Quirinus essai sur la conception indoeuropéenne de la société et sur les origine de Rome. Paris: Gallimard, 1941.

Принадлежность к этой степной кочевой империи и участие в ней, видимо, повлияло на психологическое отношение русских к государственности в целом.

Это очень важный момент. Поскольку русские платили дань кочевникам, степнякам, скифам, потом хазарам (мы помним, что Аскольд и Дир в момент прихода к Киеву Вещего Олега платят дань хазарам; также дань хазарам платили вятичи и другие славянские племена, расселившиеся по Среднерусской возвышенности), отношение русских к государству, которое изначально было не их государством, было как минимум *пассивным*.

Закон происхождения государств. Русские и ваны

Есть важный социологический закон («закон суперпозиции, наложения») происхождения государств (Ф. Ратцель[1], Ф. Оппенгеймер[2], Л. Гумплович[3], А. Рюстов[4], Р. Турнвальд[5] и т. д.), основанный на историческом анализе культур Евразии, Африки, Дальнего Востока и т. д. Согласно этому закону, *в истоках большинства древних государств — если не всех! — лежит процесс установления контроля кочевых скотоводов над оседлыми землепашцами*. Кочевые культуры отличаются следующими свойствами:

- воинственность, агрессивность, мужественность;
- героическая этика;
- жесткая патриархальность;
- презрение к мирному сельскому труду;
- дефицит женщин собственного племени (женщины, как правило, хуже переносят кочевой быт — отсюда устойчивый социальный сценарий «похищения невест»);
- способность организовывать силой большие массивы крупного рогатого скота (что проецируется на жесткое упорядочивание покоренных этносов);
- иерархизацией обществ по феодальному принципу (сюзеренитет — вассалитет);
- убежденность в превосходстве кочевых культур над оседлыми и уверенность в своем более высоком антропологическом статусе.

---

[1] См.: *Ratzel F.* Völkerkunde. Leipzig u. Wien, 1894–1895.

[2] См.: *Oppenheimer F.* The State. New York: Vanguard Press, 1926.

[3] См.: *Gumplowicz L.* Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Wien, 1883; *Idem.* Die soziologische Staatsidee. Graz, 1892.

[4] См.: *Rüstow A.* Wirtschaft und Kultursystem. Erlenbach; Zürich; Stuttgart: Eisermann, 1955.

[5] См.: *Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Berlin: de Gruyter, 1931–1934.

Оседлые аграрные народы, напротив, чаще всего:

- миролюбивы;
- свободолюбивы, уважительно относятся к свободе других;
- баланс мужчин и женщин в этносе пропорционален;
- женщина занимает довольно высокое положение в обществе (как минимум, равное с мужчинами);
- предпочитают селиться автономными родовыми и соседскими общинами со слабой централизацией;
- стратификация не выражена отчетливо;
- управляются по общинному принципу;
- имеют более развитую и усложненную по сравнению с кочевниками культуру.

Наложение друг на друга этих двух социальных моделей и приводит к *возникновению государства*. При этом кочевники становятся высшей кастой (сословием), воинами, аристократами, властью, а оседлые земледельцы составляют основу низших каст, сословий. В качестве языка, культуры, самоназвания, религии, мифологии и т. д. могут браться как кочевые, так и оседлые формы — это варьируется от случая к случаю.

Воинско-героический патриархат кочевников становится основой упорядочивания социальной жизни, поэтому во многих древних обществах цари уподоблялись «пастырям», которые пасут своих подданных как «стадо». Вместе с тем симбиоз кочевников и землепашцев в государстве приводил к новым хозяйственным и социальным последствиям — в земледелии начинал использоваться крупный рогатый скот, повсеместно устанавливались нормы патриархата, активная часть оседлого населения добровольно или принудительно вовлекалась в военные эпопеи и при определенных условиях интегрировалась в правящий класс.

Примеры, подтверждающие справедливость этой теории, бесчисленны. Таково происхождение индийской и персидской государственности, созданной кочевыми ариями, покорившими местное население Индостана и Центральной Азии вплоть до Элама. Современные европейские государства в своих корнях имеют захваты германскими кочевниками (варварами) европейских автохтонов. Греческая политическая культура создавалась на «наложении» воинственных традиций пришельцев (варваров) с Севера и Востока на оседлое мирное население Балкан и Пелопоннеса, причем таких волн было несколько — от древних ахейцев, подчинивших пеласгов, минойцев и микенцев, до дорийской волны, чей чистый образчик сохранился в нетронутом виде в героической Спарте.

В скандинавских мифах Эдды есть предания об асах и ванах. Асы описываются как воинственные кочевые «боги», чей быт отражает нравы и обычаи древних германцев, а ваны — «боги» оседлые и миролюбивые, но отличающиеся высокой культурой («волшеб-

ством», «магией»), ремесленными навыками, хитростью и изобилием продуктов питания.

Многие историки видели в «ванах» древних славян, описанных с позиции соседствующих с ними агрессивных германцев. С социологической точки зрения это бесспорный факт. То, что мы знаем о быте и культуре древних славян, убеждает нас в том, что это был типично земледельческий народ, со всеми вытекающими из этого социологическими последствиями.

Но важно то, что русские были «ванами» не только в отношении германцев, но и в отношении других кочевых пастушеских племен — в первую очередь скифов, но также сарматов, аланов, тюрок, гуннов, хазар и остальных кочевых этносов, сменявших друг друга в бурной и динамичной истории кочевых империй Евразии. А позже точно такими же «ванами» русские станут и для монгольских кочевников Золотой Орды.

Вероятное отношение древних славян к государству

Из этого вытекает чрезвычайно важное заключение. На заре русской истории мы сталкиваемся с *определенной отстраненностью русских от той государственности, к которой они принадлежали*. То есть русские, миролюбивые землепашцы, видимо с некоторым недоумением и явным неодобрением, должны были смотреть на периодически прокатывающиеся волны агрессивных кочевников, отбиравших то, что они своим трудом вырастили, а также их сестер и дочерей. Конечно, они адаптировались к этой ситуации, но отношение к государственности должно было сложиться соответствующее. Нельзя исключить, что в русском начале идея о «*лжеучении государства*» заложена очень глубоко.

Мирно обрабатывающие землю древнеславянские крестьяне лесостепной зоны, когда их через обложение данью, поборами и прочими требованиями включали в государство — скифское, гуннское, хазарское и т. д., — естественно, без большого энтузиазма смотрели на то, как новая волна кочевников прогоняла старую и присылала новых сборщиков дани. Можно себе представить, *как* живущие сельским трудом землепашцы относились к самой *идее государственности*. И если бы у древних славян была письменность, то и в III или IV в. нашей эры мог бы появиться Лев Толстой и написать трактат о лжеучении, например, скифского, сарматского или хазарского государства. Нельзя исключить, что отношение русских или, точнее, проторусских к государству уже тогда было в большой степени негативным.

Глава 48

ВОСТОЧНЫЕ СЛАВЯНЕ В ДОГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕРИОД

Русь-Гардарика. Полития

Следующий исторический этап, который известен нам фрагментарно, можно назвать «Русью-Гардарикой». В этот период Русь представляет собой не только стоянки земледельцев, их села и веси, но и *россыпь*, *страну городов* на Центральной русской возвышенности. Основная территория, особенно вдоль рек, заселена крестьянами, но в городах постепенно складывается особая социополитическая система.

Согласно Г. Вернадскому[1], социально-политическая система Руси-Гардарики накануне киевского периода представляла собой смешанную социологическую картину, напоминающую устройство Древней Греции. По сути, это была структура отдельных городов-государств, являющихся центрами племенных и территориальных зон. Киев, Новгород, Белоозеро, Смоленск, Ладога и т. д. — каждый из этих городов представлял собой самобытную политическую единицу, центр ремесел и торговли. Политическая система власти в городах-государствах Древней Руси, видимо, основывалась на институте вече, а также на особой позиции «земского боярства», состоящего из старейшин древних и уважаемых родов. Важную роль играло жреческое сословие — волхвы, пользовавшиеся, судя по всему, большим авторитетом.

Но в целом на основании сведений из последующих эпох можно предположить, что преобладающей социальной моделью была именно *полития*, т. е. участие всего полиса и его жителей в решении наиболее важных вопросов. Полития была характерна и для сельских общин, «задруг», которые также принимали решение «всем миром» и избирали «старост» для представительских функций. Учитывались позиции и старейшин родов.

Таким образом, в Древней Руси, если не принимать в расчет того, что древние славяне так или иначе относились к внешней по отношению к ним — скорее всего, кочевой, евразийской — государственности, мы можем зафиксировать именно модель город-

[1] См.: *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. Указ. соч.

ской и сельской «*демократии*», «прямой демократии» или «органической демократии»[1].

Если соединить это важное наблюдение с гипотезой о том, что древним славянам не совсем импонировал кочевой евразийский феодализм, мы получаем такую картину: предоставленные самим себе и развивающиеся естественным образом, русские тяготеют именно к политии («демократии» со знаком плюс, по Аристотелю) — как в городских условиях (вече), так и в сельских (сход, мир, позднее казацкий круг). Эта прямая качественная демократия и может быть взята *за нормативное для русских понимание власти и политики.* Власть равномерно распределяется между всеми, политика состоит в децентрализации принятия решений и максимально возможном уважении воли и свободы каждого члена русского общества.

Этносоциологическая картина древнерусского общества

Этносоциологическая ситуация в Древней Руси была довольно мозаичной.

Между собой соседствовали и в некоторых точках пересекались несколько этнических групп, каждая из которых имела определенные политические особенности.

Кочевые этносы степей (скифы, тюрки, готы, гунны, хазары, аланы), а также некоторые германские племена, жившие на севере и западе ареала расселения славян (согласно Л. Гумилеву[2]), в частности, варяги, составляли в смешанных этнических зонах, как правило, воинскую элиту. Степняки и германцы по стилю своих обществ отличались подчеркнутой воинственностью и составляли основу воинской касты в смешанных социальных ансамблях. Их особенностью было легкое вооружение и использование конницы. Варяги представляли собой мобильные группы, передвигающиеся по рекам. Показательно, что этносоциолог Рихард Турнвальд называет воинственные группы мореплавателей и речных грабителей «кочевниками, оставившими коней на берегу»[3]. По своей этносоциологической функции «кочевники суши» и «кочевники моря» очень близки, а то и полностью совпадают.

Ядро основного населения в этот период Руси составляли славяне и близкие к ним социологически прусско-литовские племена, сохранявшие еще более архаические черты в своих обществах.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Органическая демократия // Дугин А.Г. Русская вещь. М.: Арктогея, 2000. Т. 1. С. 367—391.

[2] См.: *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Эксмо, 2007.

[3] *Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft. Op. cit.

Между древними славянами и древними литовцами (жмудь, ятвяга и т. д.) на севере и северо-западе существовали тесные межэтнические контакты, подчас приводившие к слиянию.

На севере и востоке славяне тесно соседствовали с финно-уграми, о социологической особенности которых как общества охотников и собирателей уже шла речь.

Панорама формаций в Древней Руси

В этот период мы имеем мозаичную политико-экономическую систему русского общества.

Здесь есть и элементы *феодального* строя (это относится к тем государственным формам — прежде всего кочевым, для которых древние славяне были данниками), и *рабовладельческого* (в ограниченном количестве, но Русь знала и рабовладение, хотя в довольно смягченной форме — попавшие в рабство воины побежденных племен постепенно интегрировались в семьи наряду с младшими ее членами — откуда сходство слов «раб» и «работник», а также «чадо» и «челядь»), и *капиталистического*. В русских городах процветала торговля, а население Киева в IX в. составляло около 10 000 человек, что по меркам того времени делало его мегаполисом среди крупнейших городов Европы, а русские купцы, «гости», торговали различным товаром на Западе и на Востоке. При этом сельские общины и этносы охотников и собирателей пребывали в условиях *этнокоммунизма* или *этносоциализма* (с минимальным имущественным и властным расслоением, прямой демократией и отсутствием социальной стратификации).

Глава 49

РУССКИЕ КАК НАРОД

Начало Киевской государственности

Следующий этап — призвание Рюрика, начало собственно русской государственности.

В 862 г. для прекращения междоусобиц племена восточных славян (кривичи и ильменские словене) и финно-угров (весь и чудь) обратились к варягам-русь с предложением занять княжеский престол. В этом не было ничего особенно исключительного и напоминало наем «охранного отряда», т. к. и ранее славянские города нанимали князей для защиты от военных набегов. Вероятно, такими же «наемниками» были Аскольд и Дир.

Но в данном случае Рюрику и его потомкам удалось укрепиться и заложить основу династии великих русских князей, а позже царей.

Рюрик и его дружина, каково бы ни было их этническое происхождение, должны были представлять собой неславянский этносоциологический тип, т. е. быть представителями подвижных, воинственных, жестко патриархальных, мобильных этносов или мужских союзов, состоящих из представителей нескольких этносов сходного социологического типа. Едва ли они были выходцами из преимущественно крестьянского и миролюбивого оседлого славянского населения, вопреки «патриотическим» утверждениям Татищева и Ломоносова. Германские имена только подтверждают эту чисто этносоциологическую гипотезу и делают норманнскую теорию вполне достоверной.

Государственность была для древних славян этнически чуждым институтом. Княжеская династия возникла из потомства «охранных отрядов». И важно, что эти отряды были приглашены (за определенную мзду) в ходе демократической процедуры. Повесть временных лет описывает это так:

> Год 6370 (862). Изгнали варяг за море, и не дали им дани, и начали сами собой владеть, и не было среди них правды, и встал род на род, и была у них усобица, и стали воевать друг с другом. И сказали себе: «Поищем себе князя, который бы владел нами и судил по праву». И пошли за море к варягам, к руси. Те варяги назывались русью, как

> другие называются шведы, а иные норманны и англы, а еще иные готландцы, — вот так и эти. Сказали руси чудь, словене, кривичи и весь: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами»[1].

Важно подчеркнуть, каковы истоки этого призвания. Оно совершилось «по совету» четырех племен, причем первым упомянуто финно-угорское племя чуди.

Династия Рюрика возникает на месте, которое оказывается в этот период древнеславянской истории вакантным. Хазарская империя слабеет. Славяне и их города усиливаются. И общий кризис государственной надстройки над демократическими городскими вечевыми обществами и сельскими общинами оказался удобным моментом для того, чтобы это место занял, видимо, очередной отряд варяжских наемников.

Эта тема отражена и в «Повести временных лет» и датирована 859 г., т. е. за три года до призвания Рюрика.

> В год 6367 (859). Варяги из заморья взимали дань с чуди, и со словен, и с мери, и с кривичей. А хазары брали с поля, и с северян, и с вятичей по серебряной монете и по белке от дыма[2].

В политическом смысле это означает, что до призвания отряда Рюрика часть славян находилась на периферии варяжской государственности, а другая часть — хазарской.

В социологическом смысле современникам призвания Рюрика вся процедура могла казаться совершенно ординарным событием. Государственность была для славян и, видимо, финно-угров чем-то внешним, чуждым и далеким, не вызывающим в них большого энтузиазма. И очень показательно, что истоки монархии на Руси коренятся в *политии*, т. е. положительной органической демократии. Примечательно, что, хотя Рюрика призвали новгородцы (ильменские словене), сам Новгород вплоть до XVI в., по сути дела, до карательного похода Грозного, сохраняет определенную политическую независимость и поддерживает изначальный славянский политический строй, игнорируя наличие или отсутствие князя (как в самом Новгороде, так и великого князя) и обращаясь с ним подчас очень вольно.

Далее последователи Рюрика, его сын Игорь и родственник, военачальник боярин Олег, утвердившись в новгородской земле, осуществляют поход на Киев и берут город. Захват Киева Олегом — это, действительно, полноценное начало государственности. Этого уже нельзя не заметить или проигнорировать. Убив Аскольда и Дира и овладев Киевом, Олег закладывает основания полноценной

---

[1] Повесть временных лет. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950.

[2] Там же.

монархии, и в кратчайшие сроки вступивший на княжение Игорь и особенно Святослав создают из разрозненных славянских, финно-угорских, литовских и тюркских племен мощную свежую государственность.

Так появляется Киевская Русь — первое самостоятельное свободное и могущественное русское государство.

Народ в этносоциологии

Вместе с установлением русской государственности происходит переломное с точки зрения этносоциологии событие: из нескольких разрозненных этносов, со своими культурными и политическими особенностями, складывается народ[1].

Народ — это важнейшая социологическая и этносоциологическая категория. В лекционном курсе «Этносоциология»[2] мы многократно обращались к его определению. Предварительные дефиниции даны также в книге «Социология воображения. Введение в структурную социологию»[3], в учебнике «Обществоведение для граждан Новой России»[4] и в статье «Социология глобального общества»[5]. Повторим кратко лишь самое основное.

Этнос живет вне времени, в цикле вечного возвращения. Смены поколений не добавляют ему никакого нового содержания. В этносе нет событий, а если они возникают, то толкуются в привычном для него мифологическом ключе, т. е. приравниваются к элементу мифа.

Народ — это этнос, который вступает в историю; этнос, обретающий будущее; этнос, объединенный не только прошлым, но и взглядом вперед, проектом; этнос, находящийся в состоянии активных трансформаций. С народом начинают происходить события — и каждый раз они несут в себе нечто новое. Народ выходит из замкнутого цикла возвращения одного и того же и сталкивается лицом к лицу с «другим», с «новым».

По Гумилеву[6], то, что мы называем «народом», соответствует активной фазе этногенеза, когда возникает *избыточная пассионар-*

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010. С. 313—358.

[2] Курс «Этносоциология», разработанный А.Г. Дугиным, читается на социологическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова с 2009 г. Программа, УМК и аудиовизуальные записи лекций курса в Интернете находятся по адресу: http://konservatizm.org/ethnosoc.xhtml

[3] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. С. 313—358.

[4] См.: *Дугин А.Г.* Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское движение, 2007.

[5] См.: *Дугин А.Г.* Социология глобального общества // Однако. 2010. № 21 (37).

[6] См.: *Гумилев Л.* Этногенез и биосфера Земли. М.: АСТ; Астрель, 2005.

ность и когда этнос начинает регулярно совершать то, что в обычном состоянии гомеостаза он никогда не делает. При этом меняется сама структура этноса, он активно смешивается с другими этносами, видоизменяется, создает более дифференцированные политические и социальные системы с выраженной стратификацией.

В этот период в центр общества становятся герои, богатыри, вожди, совершающие исторические поступки — побеждающие врагов, создающие новые институты, открывающие новые земли. При этом поведение героя, как правило, сопряжено с нарушением древних архаических табу.

Народ — это опасная вещь. Его возникновение связано с открытием привычного общества для новых вызовов, с динамикой и риском. Народ, в отличие от этноса, сопряжен с травмой, которую он пытается превозмочь, но которая конститутивна для его структуры. *Преодолевая эту травму, народ творит исторические деяния.*

Возникая в истории на основе этноса, а на практике всегда через смешение и взаимодействие *нескольких этносов* (по меньшей мере двух), народ непременно порождает одну из трех возможных формализаций (либо одновременно две, либо все три):

- государство,
- религию,
- цивилизацию.

Когда мы сталкиваемся с одной из этих исторических форм, мы можем быть уверены, что за ними стоит народ как особая этносоциологическая инстанция, представляющая собой качественно более дифференцированное и комплексное общество, нежели этнос с его общинной организацией.

При этом структура народа такова, что, как правило, он складывается из этноса пришельцев, конституирующегося в высшую касту (чаще всего это воинственные кочевые патриархальные общества), и этноса автохтонов. Эту теорию «аллогенной элиты» убедительно изложил Л. Гумплович[1].

Явление русского народа

Русский народ возникает вместе с государством. Рюрика приглашают уже не разрозненные племена, но именно *народ*, осознавший, по словам летописца, что «земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет»[2]. Здесь ключевое выражение «порядка... нет». Эт-

[1] См.: *Gumplowicz L.* Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Wien, 1883; *Idem*. Rasse und Staat. Wien, 1875.

[2] Повесть временных лет. Указ. соч.

нос не задумывается над «порядком», живет соблюдением традиций и уклада незапамятных времен. Его жизненный цикл замкнут. Когда этнос замечает, что ему чего-то жизненно не хватает, — и особенно порядка, рациональной организации, — он переходит в травматический режим. Дает знать о себе новый логос. Это и есть вступление в историю и переход от этноса к народу.

Пусть автор «Повести временных лет» просто вообразил мотивации словен, кривичей, веси и мери (тоже символические обобщения, в действительности наверняка было больше нюансов), но он четко сообщил социологический факт — переход от этноса к народу. Скорее всего, это не исторический факт, но *социальный*. Согласно Дюркгейму, «социальные факты — это способы мышления, деятельности и чувствования, находящиеся вне индивида и наделенные принудительной силой, вследствие которой они ему навязываются»[1].

Показательно, что в этом пассаже заключены все ключевые моменты этого этносоциологического перехода. Разные этносы (славяне и финно-угры) не только участвуют в принятии решения о недостаточности «порядка», т. е. взыскуют логоса, но за «порядком» они обращаются вовне — к воинственным варягам, т. е. к еще одной этнической единице. Мы видим мысль о необходимости установления порядка и соединение трех этнических групп, т. е. все признаки этногенеза и рождения народа.

Следствием этого решения станет появление в истории русского государства. Русский народ дает о себе знать через одну из возможных формализаций — через государство.

Скорее всего, создание Киевской Руси представляло собой *серьезную травму* для тех племен, которые жили на ее территории. Одно дело — мягко саботировать *чужую* политическую власть, откупаясь данью, а в остальном — мирно заниматься своим этническим бытием. Другое дело — брать на себя ответственность за участие в истории.

Здесь осуществляется глубочайшее изменение в социальной и политической системе древнеславянского общества, затрагивается *русское Оно*.

Конечно, широкие массы населения намного позже осознали, что произошло в момент призвания Рюрика и даже после захвата Олегом Киева. Быть может, не все понимают это должным образом вплоть до настоящего времени. Ведь народ на практике включает в историю далеко не весь этнос (точнее, не все этносы), на основе которого он созидается. Многие социальные сектора (причем их подавляющее большинство) продолжают жить этнической жизнью в циклах вечного возвращения. Но тем не менее это было поворот-

[1] *Дюркгейм Э.* Социология. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2008. С. 79.

ным и необратимым моментом. Из различных разрозненных племен складывается общая единая социально-политическая система совершенно нового уровня, вначале еще очень слабо централизованная, но стремительно укрепляющая это цивилизационное и политическое единство.

Над русской (точнее, восточнославянской) структурой была надстроена политическая керигма киевской государственности.

Принятие Православия как социологическое явление

В тот момент, когда рождается народ, он начинает осмыслять свое место в мире. Этнос живет в своих границах, в пределах «этноцентрума» (В. Мюльман[1]), куда вбирается весь мир, включая стихии, светила, звезды и т. д. В закрытой вселенной этноса нет места *другому*[2]. Но когда возникает народ, он открывает для себя «другое» и нуждается в более обширной — географически, этнически, культурно, политически — картине мира.

Поэтому часто появление народа связано либо с провозглашением новой универсальной религии (например, иудаизм древних евреев, ислам аравийских арабов, зороастризм древних персов), либо с принятием уже существующей мировой религии. Заложенный в религии универсализм качественно раздвигает рамки этноцентрума, превращая этноцентрум в «*лаоцентрум*» (от греческого слова «λαοσ», означающего «народ» в этносоциологическом понимании, т. е. политически и социально, часто военным образом, организованное общество[3]).

В истории Киевской Руси мы видим яркую иллюстрацию этих этносоциологических закономерностей. Древние этносы преобразуются в народ и учреждают государство. Так на место «этноса» приходит «лаос». Это государство как формализация народа представляет собой рациональную надстройку, логос, причем показательно, что этот логос призывается древними славянами *со стороны* и поручается княжеской знати — потомкам Рюрика. «Родичи» Рюрика — Олег, сын Игорь и особенно Святослав Игоревич — стремительно укрепляют государство, добивают слабнущую империю хазар, многократно увеличивают русские земли. Идет укрепление на территории всей Древней Руси «нового порядка», для установления которого и пригласили Рюрика.

Князь Владимир, осознавая эту миссию, продолжает упорядочивать общество — на сей раз не только политически, но и духовно.

---

[1] См.: *Mühlmann W.E.* Rassen-und Völkerkunde. Braunschweig: Vieweg, 1936.

[2] См. курс «Этносоциологии», разработанный А.Г. Дугиным: http://konservatizm.org/ethnosoc. xhtml

[3] См. там же.

Вначале он предпринимает попытку систематизировать языческие верования и создает синкретический искусственный пантеон, а затем принимает Православие и включает русское государство и общество в зону мирового христианства.

Таким образом, к государственному логосу добавляется религиозный логос. Вместе с христианством приходят письменность, книжность, обширные географические, философские, литературные, культурные, исторические, технические, медицинские познания. Народ вступает не просто в историю, но в христиански понятую историю — с ее логикой, структурой, ее моральными акцентами, вехами, философией.

Государство и Православие в русской истории всегда шли рука об руку, т. к. представляли собой два параллельных направления одного и того же социологического процесса — они оформляли *социальный логос*, создавая культуру *народа* (понятого технически — как «лаос»).

Показательно, что и государство, и религия приходят к русским *извне*. Они отражают иной исторический и культурный опыт, иные социальные традиции. Государство уходит корнями на Север, религия — на Юг. Их *симбиоз* составляет на многие столетия керигму русской истории. Естественно, эта керигма затрагивает напрямую лишь элитарный политический класс древнерусского общества, его элиту.

Простолюдины как жили, так и живут, оставаясь в пределах «этноцентрума». Подавляющее большинство городского и практически все деревенское население еще многие века будут осмыслять, что же произошло. И если в Киеве простолюдины особенно не возмущаются и никак не реагируют на то, что идола Перуна (относительно недавно там установленного в ходе систематизации и упорядочивания языческого пантеона) сбрасывают в Днепр, то в деревнях и весях о принятии христианства будут узнавать в течение 200 лет, если не более. Ну, приняли князья и бояре, и приняли. При этом это никак не затронуло этническую глубину, русскую религиозность.

Глава 50

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА КИЕВСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Русское как не-русское

Теперь несколько слов об этнониме «русский». Что он обозначал изначально, трудно сказать: никто не знает, то ли это было произнесением этнонима «аорсы», «роксаланы, «красные аланы», то ли так называлась группа германо-скандинавских этносов, варяги, то ли это название какого-то славянского этнического образования, чего также нельзя исключить. Возможно, это было наложением сразу нескольких созвучных слов, как часто бывает в палеоэтнологии — особенно с учетом того, что имена этносов даются в весьма приблизительной транскрипции, меняющейся от языка к языку, что затрудняет идентификацию. В любом случае слово «русский», самоназвание русских, появляется *вместе с государственностью.*

Поэтому хотя мы используем прилагательное «русский» в «знаменателе» антропологической и социальной дроби, говорим о «русском человеке», «русском пространстве», «русском времени», «русском Оно», «русской религиозности», «русской вещи» в *смысле структуры*, мы поступаем так в силу отсутствия более точного и подходящего термина, распространяя — по исторической и языковой конвенции — семантическое поле из области «числителя» (логоса, керигмы) на всю дробь в целом («русская дробь»), в том числе и на «знаменатель». Но в самом строгом смысле «русское» появляется именно вместе с государством, вместе с логосом, вместе с керигмой и по смыслу указывает на то, что сплотило различные этнические и мифологические структуры в единое целое — сплотило *сверху* (по социологическому признаку, со стороны элиты) и *извне* (по происхождению). «Русское» — понятие политическое, а не этническое. Поэтому в самом строгом смысле «русское — это не-русское, не совсем русское».

Три круга понятия «русский»

Рассмотрим, что понималось под «русскими» исторически.

В узком смысле на первом этапе под «русскими» понимали днепровских полян, живших в окружении Киева, и само население Киева. Именно поляне становятся этническим ядром народа, новой

политической и социальной системы, создающейся вместе с Киевской государственностью. К ним примыкали социологически жители Переславля (Русского или Хмельницкого). Именно эти племена и этнические общины были полнее других интегрированы в созидающуюся государственность, составляли ядро простонародья. Они назывались «русскими» в том смысле, что считались совокупно опорой князя и его дружин, т. е. «служили Руси», а «Русью» называлась именно политическая элита Киевского государства.

В более широком смысле сюда же включаются Чернигов и племена северян, расселившиеся вокруг Чернигова. Они ранее других стали отождествляться с народом, созидающимся вокруг политической элиты.

Что касается вятичей, новгородцев, жителей Полоцка или Галичины, то они четко противопоставляли себя «русским», т. к. долгое время воздерживались от интеграции в общегосударственный народ, предпочитая сохранять нетронутыми свои древние этнические, социальные и политические традиции, уходящие к эпохе Руси-Гардарики и еще древнее.

И наконец на третьем круге, понятие «русский» включало в себя все города и племена, платившие дань Киевской княжеской дружине. В этом случае «русский» — это ответ не на вопрос «кто?» или даже «какой?», но на вопрос «чей?». Те, кто платил дань политической элите Киевского княжества, а позже и удельным князьям, отпочковавшимся от великокняжеского родословного древа, назывались «русскими», т. к. «принадлежали» «Руси», платили ей дань. И процесс переноса отношения к «Руси» как к политическому явлению государственной монархической элиты и боярства, складывающегося на основе княжеской дружины, гриди, на все этносы, входившие в народ, занял несколько столетий. В состав «русского народа» разные славянские и тем более неславянские племена включались постепенно и подчас неохотно, предпочитая сохранять древний догосударственный уклад и свои самоназвания.

Лишь через два-три века после учреждения государства понятие «русский» стало устоявшимся самоназванием для подавляющего большинства. Так стало возможным то расширение этого понятия, о котором упоминалось ранее. После распространения термина «русское» как керигмы на всю дробь в целом появилась возможность описывать с помощью прилагательного «русский» феномены, связанные с областью «знаменателя», «структуры».

Этносоциологические слои древнего русского общества Киевского периода

Киевская государственность, таким образом, состояла из нескольких этносоциологических пластов.

Какое-то время сохранялись племенные границы с соответствующими культурными особенностями. Этнические общества первыми растворялись среди славян, некоторых смешанных славяно-тюркских этносов и ославяненных тюрок (бродники, берендеи), а также там, где славяне пересекались с финно-уграми с культурным перевесом славянской доминанты. Они-то шаг за шагом интегрировались в «народ» («лаос») и отождествлялись с политическими и историческими тенденциями становления государственности. Этому способствовало укрепление государственного управления, развитие права и распространение христианства. Под эгидой государственно-православной керигмы из этого этнического ядра формировалось новое общество.

При этом некоторые славянские общины и многочисленные неславянские этносы (прежде всего финно-угры) отчаянно сопротивлялись этой интеграции в новые социально-политические структуры. Известен пример вятичей, долее других сопротивлявшихся подчинению «Руси» и сохранявших старинные обычаи и обряды, включая язычество. Географически отступали в малозаселенные земли на Севере и Востоке и финно-угорские племена, уклонявшиеся от ассимиляции.

Поэтому этнический слой русского общества частично трансформировался в «народ», а частично сохранялся — в форме народных традиций, сохранения крестьянского быта и древних мифов вечного возвращения, оформленных в сезонный крестьянский календарь.

В этой мозаичной картине выделялись города и территории, к ним примыкающие, где происходило наложение этнических процессов на социально-политические. Население этих территорий постепенно включалось в данничество удельным князьям, что приводило к формированию еще одного нового социального пласта.

Этносоциологическая картина населения городов представляла собой особый случай, и здесь полиэтнизм был еще более выраженным, т. к. к основному городскому населению добавлялись купцы, как из других регионов Руси, так и из-за границы.

И на самом верхнем уровне сложились противоречивые отношения внутри самой правящей элиты, между князьями и их семьями, которые превращали сами княжества то в союзные, то во враждующие образования, что не могло не затрагивать простонародье и приводило к искусственным этносоциальным процессам, связанным с княжескими усобицами, в которых поневоле приходилось участвовать и крестьянскому ополчению.

И наконец, создав государственность, народ втянулся в серию нескончаемых войн с другими этническими и государственными образованиями по границе с Русью. Успехи или поражения в этой

сфере аффектировали этносоциальную структуру древнего русского общества, провоцировали этнические миграции, смешения, ассимиляцию и аккультурацию.

Социальная стратификация княжеской Руси

Обобщив эти соображения, мы получаем некую картину русской государственности. Она состоит из трех социологических страт:

1) великий князь;
2) младшие князья, бояре, церковные иерархи;
3) народные массы, преимущественно крестьянские.

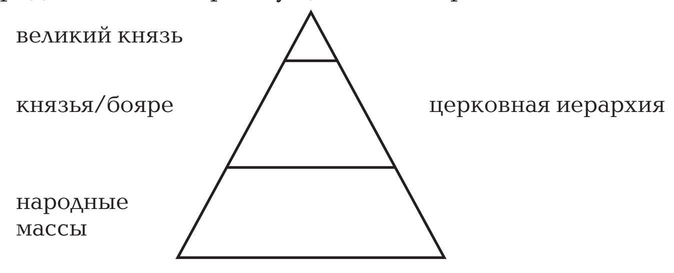


Схема 38. Социальная стратификация Киевской Руси

Великокняжеская власть признается как норматив, но сплошь и рядом разные члены великокняжеского дома выдвигают претензию на обладание ею. Как функция она сильна, но на практике представители великокняжеской семьи постоянно бросают ей вызов. В этот период создается система передачи младшим членам великокняжеской семьи городов с прилегающими к ним землями в *удельное княжение*.

К политической элите вплотную примыкает элита церковная, в первую очередь белое духовенство, которое является привилегированным сословием. Но в отличие от военной аристократии (боярства) доступ в церковную элиту открыт представителям всех сословий — все зависит от их личных качеств. Это создает наиболее эффективный лифт вертикальной мобильности.

Массы постепенно закрепощаются экономически (налог в пользу князей и бояр, а также церковная десятина, идущая на нужды церкви) и политически (они вынуждены вступать в княжеское ополчение). Кроме того, наряду с правовой системой они по факту подчинены частично силовому произволу боярства.

До периода распада Киевской Руси при Святославе, Владимире, Ярославе Мудром и Владимире Мономахе мы видим довольно жесткую монархическую систему. Великий князь существенно превосходит всех остальных князей, и великокняжеский престол в

Киеве почитается могущественным центром всей государственной системы.

При этом сильны позиции и феодальной знати, особенно удельных князей, которые выступают сплошь и рядом соперниками великокняжеского престола и стремятся рассредоточить власть среди аристократии.

В отношении народных масс в этот период и великий князь, и аристократия солидарны друг с другом и действуют сообща, т. е. складывается модель *монарх + аристократы против масс.*

При этом единство политической системы и государства обеспечивается в том случае, если великокняжеская власть сильна не только номинально, но и фактически, т. е. когда на великокняжеском престоле находится сильная авторитарная личность. Можно увидеть в этом намеки на ту государственную модель, которая разовьется в дальнейшем и в которой роль монарха будет более весомой.

Теперь можно задаться вопросом, до какой степени такая модель государственности отвечала народному началу и этническим обществам, стоявшим у истоков этой государственности?

Почти очевидно, что инициатором развертывания государства была именно политическая верхушка, которая справлялась с делом державостроительства по-разному, но в целом успешно, обеспечивая мощь, независимость и прирост территорий. Народные массы, т. е. этническое и культурное ядро, «призвавшее Рюрика», оказалось в подчиненном положении. Элита принесла и государственный и религиозный «порядок», а ведь «словене, кривичи, весь и чудь» хотели именно этого «порядка». Но вместе с тем *русская сакральность*, *русское Оно* оказались в ситуации подавленности и подчиненности. Отныне они вынуждены были давать о себе знать не напрямую, а окольными путями, перетолковывая на свой «структурный» лад державную «керигму».

Вопрос о феодализме в России

Обратимся к проблеме феодализма в России.

Этот вопрос был принципиален для русского марксизма, т. к. большевикам необходимо было доказать, что Россия прошла в своем развитии все формации вплоть до капиталистической в той же последовательности и приблизительно в те же периоды, что и страны Западной Европы (разве что с некоторым опозданием), а феодализм, по Марксу, с необходимостью предшествовал капитализму и был той исторической средой, в процессе преодоления которой капитализм складывался. Тема феодализма в России поэтому стала догматическим моментом официальной советской исторической

школы (М. Покровский), чьи «аксиомы», увы, до сих пор так или иначе аффектируют нашу историческую науку.

С одной стороны, на всем протяжении русской истории мы постоянно встречаемся с феодальными отношениями. Феодальными можно назвать большинство кочевых империй Евразии, которым древние славяне платили дань. Феодальными, по сути, были земли, отдаваемые в вотчины младшим князьям и княжеским дружинникам: в пределах этих вотчин развивались отношения *сюзеренитета/вассалитета*, т. е. происходило превращение свободных крестьян в челядь, слуг, холопов. Элементы феодализма есть в Киевской Руси, но они встречаются и позже, в Руси Московской, а в форме дворянских притязаний — в XVIII и XIX вв. Но вот что важно: будучи рассредоточены на всем историческом пути России, феодальные отношения *никогда не достигали в ней того уровня и той концентрации, которые стали переломным моментом в истории Западной Европы*.

Феодалы и феодальные отношения на Руси были, причем на всем протяжении ее истории, а феодализма не было. Это означает, что они никогда не переходили той критической концентрации, когда их можно было бы рассматривать как окончательное и бесповоротное утверждение аристократической модели правления с параллельным рассредоточением почти всего населения и всех земель по отдельным сюзеренам или феодальной лестнице вассалитета, как это имело место в истории Западной Европы. В Средние века путешествие по Западной Европе означало бы переход из феода в феод, из земли одного сеньора в землю другого — как правило, без перерывов. Земли Киевской Руси, и даже Московской Руси, представляли собой редкие точки вотчинных земель в океане обрабатываемой и необрабатываемой земли с иной формой и собственности, и управления, и с иным правовым статусом.

Вотчинные хозяйства никогда не распространялись на большинство крестьянских земель. Значительная часть крестьян всегда оставалась свободной: большая их часть закреплялась за государством и считалась принадлежностью великокняжеского или царского уровня, многие работали на церковных землях и имели особый статус, и лишь абсолютное меньшинство становилось холопами, закупами и челядью в вотчинных хозяйствах.

Феодализма не сложилось даже в период удельных княжеств, когда Русь была максимально близка именно к модели аристократического правления — с ослабленной и зависимой монархической властью и без какого бы то ни было учета воли народных масс.

Глава 51

ДОМОСКОВСКИЙ ПЕРИОД

Удельная Русь и геополитические ориентации княжеств

При рассмотрении русского государства в период удельных княжеств и раздробленности, когда власть Киева и великокняжеского престола существенно ослабевает, необходимо учитывать то, что мы только что сказали о феодализме. Даже в этот период, когда аристократическая власть устанавливается в максимальном объеме во всей русской истории, степень распределения земель по вотчинным владениям никогда не достигает критического значения, при котором можно было бы говорить о полноценном феодализме.

Удельная Русь связана с ростом «гнезда Рюриковичей», когда княжеский род разветвляется на множество линий, а среди великих князей не находится такой фигуры, которая могла бы сосредоточить в своих руках необходимую власть и укрепить самодержавие. По Аристотелю, это форма *аристократии/олигархии*. По сравнению с Киевской Русью эпохи ее расцвета мы констатируем здесь *существенное ослабление монархического принципа*.

Интересно, как среди удельных князей еще периода единства постепенно формировались *геополитические ориентации*, в полной мере проявившиеся в период удельной раздробленности и позже предопределившие судьбу различных частей некогда единой киевской государственности в монгольский и послемонгольский периоды.

Убедительную реконструкцию этой картины предлагает Лев Николаевич Гумилев в книге «Древняя Русь и Великая степь»[1]. Гумилев перечисляет следующие ориентации, сложившиеся при Ярославичах:

- греко-византийская (Всеволод);
- западнокатолическая (Изяслав, позже Даниил Галицкий);
- русофильская (митрополит Илларион, Святослав, Борис, Олег Святославович);
- восточная (ориентированная на союз со Степью, с половцами).

[1] См.: *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. Указ. соч.

Анализируя эти тенденции, Гумилев замечает, что русофильская и восточная партии чаще всего действуют в одном и том же ключе. В остальных случаях могут быть сочетания этих ориентаций. Так, например, Владимир Мономах выступает за тесный мир с Византией и половцами против Запада. Гумилев считает, что оптимальная ориентация государства, соответствующая сохранению культурной идентичности народа, связана с дистанцированием от Запада. И, по его мнению, это соответствует укреплению монархического начала и одобряется народными массами. Он пишет:

> Дальновидный Владимир Мономах, умевший действовать в согласии с народом. Поэтому, когда он предложил массам программу союза с Византией, мира с половцами и неприятия Запада, она была принята общественным мнением соборно, т. е. как нечто самоочевидное[1].

На этой классификации Гумилева можно основать важную систему соответствий между геополитическими ориентациями русских князей и социально-политическими моделями.

Многие волынско-галицкие князья (вначале Изяслав, а накануне вторжения монголов Даниил Галицкий) рассматривали перспективу сближения с католическими странами Западной Европы и стремились сами участвовать в европейской политике и привлекать европейцев в русские дела. Эта западнокатолическая европейская ориентация устойчиво ассоциировалась с аристократической формой правления, т. е. с феодализмом, прочно утвердившимся в Европе.

Наиболее показательным было Галицкое княжество. В нем власть сконцентрировалась в руках местных бояр, которые имели свои дружины (армию) и с помощью содержавшихся ими чиновников имели в регионах значительное влияние на народ[2]. Князя Галичины выбирали бояре, а Великому Киевскому князю оставалось утверждать их выбор. Подобного господствования боярской прослойки мы не находим ни в одной из русских земель. Влияния народа, проявлявшиеся в вече, отодвигались на задний план, а потом совсем исчезали из-за боярской олигархии.

Итак, западноевропейская католическая ориентация устойчиво ассоциируется с *аристократическим/олигархическим* типом социально-политического устройства.

В городах Новгороде и Пскове прочно укрепилась древняя *полития/демократия*, которая значила больше и чем монархические ориентации, и чем аристократически-боярские формы правления. Новгород больше всего был заинтересован в своей самостоятель-

---

[1] *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. С. 346.

[2] См.: *Грушевский М.* К польско-украинским отношениям Галиции. Киев, 1905.

ности и балансировал в этом между центростремительными тенденциями (Киев, позже Владимир, Москва) и союзом с северными европейскими соседями Руси.

Во Владимиро-Суздальском княжестве ярко проявились *восточная* ориентация: там были довольно слабые вечевые институты (т. к. залесские русские города создавались княжеской дружиной и пришедшим вместе с ней славянским населением из центральной части Киевской Руси; местным же населением были финно-угры), не менее слабые аристократически-боярские тенденции, но предельно сильная личная власть князя, а после Андрея Боголюбского — великого князя. Владимиро-Суздальское княжество, позже Московское княжество и царство не случайно стали колыбелью русского самодержавия. В этом проявились и геополитические ориентации на Восток, и заложенная изначально парадигма мощной единоличной монархической власти князя. Кроме того, владимирские князья отличались русофильской позицией, убежденностью в наличии у русского государства всемирно-исторического предназначения, тесно связанного с Православием и верностью православной церкви. Здесь мы встречаем восточную, русофильскую и византийскую ориентацию и одновременно устойчивый вектор на ярко выраженные формы самодержавия.

И наконец, в Киеве обнаруживаются все возможные ориентации сразу: и на степь, и на союз с Западом, и на сближение с Византией, и русофильские тенденции, которые чередуются между собой или выступают в разные исторические периоды в разных сочетаниях. Параллельно этому мы встречаем в Киеве все три социально-политические формы в довольно развитом состоянии: здесь есть и сильная (периодами почти самодержавная) великокняжеская власть, и развитая и влиятельная феодальная аристократия, и весьма влиятельные древние вечевые институты. Киев оказывается синтезом этих тенденций.

Пока единство Киевской Руси сохраняется, геополитические и социально-политические тенденции государственности пребывают в относительном балансе. Но в эпоху удельной Руси каждое княжество движется в своем направлении и тяготеет к той или иной ориентации в ущерб остальным.

Кризис Киевского государства связан с ослаблением великокняжеской власти и усилением центробежных тенденций и роли аристократии в управлении державой. Нетрудно предположить, и это будет доказано последующими историческими этапами, что народ относился к княжеской междоусобице отрицательно, и никакой легитимации с его стороны внутренняя грызня получить заведомо не могла. В княжеских столкновениях не было ни этнического, ни культурного, ни геополитического, ни религиозного смысла

для простого народа. Династические претензии и фамильные склоки князей были внутренним делом политической элиты, олигархическими войнами того времени.

Социально-политическое устройство Монгольской империи

Раздробленность Руси сделала ее неспособной оказать сопротивление монгольским армиям Чингисхана. Монголы разгромили волжских булгар, половцев и русских, а за убийство монгольских послов сожгли дотла Козельск и многие другие русские города. Русский народ вошел в состав кочевой империи монголов и стал, таким образом, частью *новой государственности*. Но при этом монголы сохранили определенную автономию русских княжеств, поставив политическую элиту в прямую политическую и экономическую зависимость от Золотой Орды. При этом князья, как и прежде, продолжали отчаянно враждовать друг с другом.

Золотая Орда, будучи изначально частью единой империи Чингисхана, улусом Джучи, сочетала в себе три политические формы. С одной стороны, в завоеваниях самого Чингисхана и в оставшихся свидетельствах о его взглядах и высказываниях явно прослеживается идея «*всемирного царства*». Чингисхан мыслил себя как «король мира», как «хан ханов», «царь царей», имеющих вселенскую миссию объединения мира в единое государство. Трудно сказать, откуда простой монгольский князек из утратившего значение рода почерпнул идею о «мировом царстве». По одной из версий, нельзя исключить и византийского влияния идеи о всемирной православной империи. В любом случае идея мировой империи вдохновляла и его самого, и его последователей и так или иначе предопределила политические установки тех государств, на которые распалась вскоре после смерти Чингисхана его империя. Формально она некоторое время возглавлялась из Китая, где была ставка великого хана, но постепенно ее части превратились в автономные державы. Итак, на первом уровне это была идеологическая установка на интеграцию эйкумены под главенством «царя мира».

На уровне организации этой империи мы встречаем доведенный до предела упорядочивающий принцип *кочевого феодализма*, жесткой воинской этики патриархальных пастухов. В этом смысле монгольское царство не многим отличалось от более древних кочевых империй Евразии, с тем отличием, что принцип верности был возведен в абсолютно и неукоснительно соблюдаемое правило. Воинская этика, кодекс мужества и чести, а также строгая веротерпимость к любым религиозным культам, легли в основу степного кодекса монголов — «Ясы». Отличие от прежних феодальных кочевых держав состояло в радикальном возвышении великого хана

над всеми остальными представителями аристократических кругов, т. е. *в принципе абсолютного самодержавия*.

И наконец, третий уровень — это обычная высоко стратифицированная политическая держава с доминирующей этнической группой (сами монголы), а также с подчиненной им автохтонной аристократией из числа покоренных народов — тюрок, славян, кавкасионов и т. д.

В случае Руси к этим трем политическим слоям следует добавить и структуры прежней домонгольской удельной Руси. Монголы по факту признают право на великокняжеский престол за владимирскими князьями, т. е. ничего принципиально не меняют в управлении русскими землями Золотой Орды, требуя только уплаты дани и других привилегий классических завоевателей. Русские политические элиты служат в этом посредниками. Стоит также напомнить, что и в самой Руси существовала довольно многослойная политическая и этносоциологическая структура.

Появление двух зон государственности

В эпоху монгольского правления русская государственность в целом постепенно реконструируется в двух направлениях. В восточной части — Владимиро-Суздальском (позже Московском) княжестве, Рязанском княжестве и т. д. — происходит более тесное сближение с монголами, от которых русские берут:

- радикальное самодержавие;
- жесткую дисциплинированность;
- организацию общества по принципу вооруженной армии (всенародное ополчение);
- политический централизм;
- широкую веротерпимость;
- свободу геополитического взгляда в глубины Востока.

При этом за счет веротерпимости монголов русские полностью сохраняют православную религиозную и культурную идентичность.

Так, на базе Владимирского, позднее Московского великого княжества, имевшего *и ранее*, в домонгольский период, определенные жестко монархические черты и восточную ориентацию, под влиянием Золотой Орды складывается новый тип русской государственности, расцвет которого приходится позднее на Московское царство — XV—XVII вв.

Вокруг Владимира и Москвы формируется новый тип русского общества, существенно затронутый монголами, но продолжающий некоторые тенденции, которые существовали (наряду с другими) в Киевской и Удельной Руси.

Это общество принято называть *великороссским*, т. к. восточные земли Киевской Руси назывались «Великой Русью» в том же смысле, который другие народы, например греки, вкладывали в такие понятия, как «Великая Греция», что обозначало не историческое ядро греческих поселений (Балканы и Пелопоннес), но греческие колонии и ареалы расселения — Анатолию, Причерноморье и т. д. Великая Русь означало «далекая Русь», удаленная от исторического, политического и этнического ядра.

Великороссы были не этносом, но *народом*, одним из двух народов, т. е. исторических общностей, которые возникли после распада Киевской Руси, созданной прежним изданием русского общества.

Второй народ постепенно формировался в западных землях, тоже попавших под власть монголов, но территориально и социологически более удаленных от центра Золотой Орды, нежели русские на Востоке. Иногда это социально-политическое образование называют *Литовской Русью*. Это государство образовалось на западной половине бывшей Киевской Руси под эгидой усиления литовских языческих князей — Гедиминовичей. Русская политическая элита играла в этом государстве на первых порах ведущую роль, и к Православию язычники-литовцы относились довольно терпимо. Тем не менее с самого начала социально-политический тип, складывавшийся в Литовской Руси, был ориентирован на аристократическую феодальную модель, намного более близкую к европейским обществам, чем к Древней Руси или монголам. Литовская Русь окончательно освободилась от монгольского контроля немногим раньше Руси Московской, но ее политическая история существенно отличалась. Решающим событием стало принятие литовской элитой католичества и уния с Польшей, что воплотилось в создании Польско-Литовского королевства.

После этого позиции православного русского населения резко изменились, и русское население этого государства оказалось в положении граждан второго сорта. Католики не отличались веротерпимостью и практиковали жесткие меры для обращения в католичество как язычников, так и православных, приравненных ими к «злостным еретикам», «восточным схизматикам». Так русские православные люди на Западе оказались под конфессиональным, этническим и социальным гнетом внутри политической системы, воспроизводившей западноевропейские феодальные образцы. Часть русской элиты приняла католичество и смешалась с правящим классом Литвы. Другая часть адаптировалась, но сохранила Православие.

Все русское население Литовской Руси постепенно сгруппировалось в три *этносоциальные группы*, которые, строго говоря, нельзя назвать ни «этносом» (поскольку они имели смешанное и

искусственное историческое происхождение), ни «народом» (поскольку они не смогли создать ни государства, ни какой-то другой присущей народу формализации). Их принято называть *белорусами* (северная группа), *малороссами* (западная группа) и донским *казачеством* (сконцентрированным на Юге). Все они корнями уходят в единый народ Киевской Руси, тождественный по своему социологическому истоку с предками великороссов. Поэтому, в зависимости от взгляда на логику истории, их можно считать частью единого народа вместе с великороссами (как было в Киевский период и как частично произошло после присоединения к Московскому царству большинства древнерусских территорий, отбитых у Польши в XVII—XVIII вв.), а можно и преднародами, которым только еще предстоит построить свою государственность (такое положение дел сохраняется и в наше время).

В любом случае мы вполне можем говорить о двух социально-политических типах государственности, сложившихся в монгольский период русской истории: 1) жестко монархической и централистской модели великоросского общества и 2) европеизированной аристократической модели, оказавшей влияние на общества русских в Литовской Руси. Великороссы продолжали линию Андрея Боголюбского и Александра Невского. Русские на Западе — линию Изяслава и Даниила Галицкого.

Конечно, не все малоросское и белорусское население восприняло польско-литовскую католическую феодальную парадигму как социально-политический норматив. У многих была жива память о киевском единстве и воля к воссоединению с восточной половиной некогда единого народа в рамках свободного и независимого православного государства. Эти настроения и стояли за решениями Переяславской рады о соединении с Россией.

Казаки же представляли собой вообще особое общество, основанное на принципах славянской вольницы, воинской этики и, частично, кочевого образа жизни.

Глава 52

СОЦИОЛОГИЯ МОСКОВСКОГО ЦАРСТВА

Московская Русь. Тягловое государство

Социально-политическая система Московского царства представляет развитие именно монархической модели, причем с опорой на народные массы. Можно обозначить ее как *альянс самодержца с народными массами в ущерб аристократии/олигархии*.

Собственно государство — как логос — сводится к единственной фигуре великого князя, а полуофициально со времен Ивана III и совершенно официально с Ивана IV — к фигуре царя. Царь и есть государство. Но в духе воспринятого византизма царь выступает как носитель православно-религиозной миссии, воплощенной в церкви. Это система «симфонии властей», являющейся основой политико-религиозной модели византизма. Царь-самодержец и православная церковь выступают как носители керигмы всей политической системы. Прообразы такого «русского византизма» мы видели в Киевский период, к этому призывал власть такой выдающийся деятель церкви, как митрополит Илларион, яркий выразитель, по Гумилеву, позиции «русофильской» партии. В Московской Руси эта модель реализуется в полной мере.

При этом *керигма* православно-самодержавной государственности в данном случае максимально согласуется со *структурой*, с народным началом. Между государством и *народом/русским обществом* складываются гармоничные отношения. В значительной степени это было связано с понижением статуса боярства, сокращением вотчинных хозяйств и переходом к системе «поместий», введенной Иваном Грозным.

Вотчинное владение предполагало абсолютную частную собственность на земли и прикрепленное к земле крестьянское население со стороны бояр и дворян. Если возникали разногласия бояр с царем, они, теоретически, имели право отложиться от русской державы вместе с вотчинами. Так и происходило сплошь и рядом с боярами и князьями, бежавшими в Литву, — как в случае с Андреем Курбским. Чтобы остановить эту тенденцию, Иван Грозный вводит практику поместного владения, т. е. наделения бояр и дво-

рян землей за их заслуги в служении государству не в вечное пользование, а на период службы. При этом крестьяне закреплялись не за аристократами и их династиями, а за землями. В случае опалы, предательства, плохой службы поместья могли передаваться в другие руки — более достойному. В период правления Грозного в поместья были превращены не только земли, населенные черносошными (государственными) крестьянами, но большая часть бывших вотчин.

С социологической точки зрения все жители Руси уравнивались перед лицом царя. Это отразилось в теории «*тяглового государства*». Все население — и простолюдины и аристократы — было призвано «тянуть тягло», т. е. работать на благо православной державы. И сам царь был первым из этих работников, трудясь на благо Православия, спасения и благочестия.

На практике политические элиты оставались правящим классом, отличались от простонародья и положением, и имуществом, и другими сословными привилегиями, но при этом в основе социальной стратификации — пусть теоретически и чисто нормативно — лежала идея заслуг в служении государству, а не врожденного кастового превосходства аристократов над крестьянами и ремесленниками. Таким образом — по крайней мере, в идее — «тягловое государство» мыслилось как «всенародное государство». Это означало, что *народное начало приглашалось царем ко всеобщему участию в истории.*

Великороссы как народ сложились именно в процессе становления Московской Руси. Мы видим здесь восточную часть русских (бывших частью некогда единого русского общества Киевского периода), которая *во второй раз* (после Киевской Руси) вступает в историю. История становится не только делом аристократов — князей, бояр и высшего духовенства, но и общенародным делом. Все это запечатлено в теории «Москва — Третий Рим», о которой мы не раз говорили.

Именно московский период русской истории соответствует понятию «русское государство» (в полноценном смысле), если понимать под «русским» — *ядро народа*, *русское Оно*, структуру социальной и антропологической дроби. Это было не государство Руси (как политической элиты), но именно *русское государство*, где «числитель», *керигма* (т. е. собственно государство и его логос), активно взаимодействовал со «знаменателем», *русской структурой*. Державность проникает в русское общество, а народность поднимается в державный логос и аффектирует его.

На этом же этапе происходит и новая волна углубленной христианизации русского народа. Православие становится народной религией, а церковь приобретает народные черты. Показательно, что именно тогда берет начало Русская Православная Церковь как

автокефальная и независимая от Константинопольского патриархата. Отныне московских митрополитов избирают русские епископы самостоятельно.

Индивидуация русского общества

Именно в московский период складывается гомология между «числителем» и «знаменателем», активный взаимообмен между ними различными элементами. В терминологии Юнга, можно назвать этот период «индивидуацией русского общества». Содержание русского коллективного бессознательного поднимается на уровень разума, а сам разум внимательно прислушивается к голосу народных глубин. Как и любая индивидуация, это процесс сложный и многоплановый — из бездн «бессознательного» поднимаются отнюдь не только добродетели и эстетически привлекательные феномены. Оттуда наступает грех, тьма и ужас. Это придает описаниям эпохи Московского царства, и особенно правлению Ивана Грозного, двусмысленный, а иногда и зловещий характер. Это выразилось и в темных сторонах опричнины, и в многочисленных казнях и пытках, и в скоморошьих загулах царя, и в жестоком подавлении городов и областей, заподозренных в измене.

Но в целом это время следует рассматривать как пик русского исторического процесса: все предыдущее было подготовкой к нему, все последующее — воспоминанием о нем. Государство, которое сложилось в московский период, можно назвать *государством индивидуации*: оно было обращено к русскому обществу лицом и отвечало на его глубинные запросы.

Московские мистерии

Очевидно, что сам Иван Грозный осмыслял свое правление как кульминацию мировой истории. Падение Константинополя для всего православного мира означало приближение вплотную к Апокалипсису. И лишь Московская держава, обретшая независимость и сохранившая чистоту веры (по контрасту с греками, уклонившимися в унию с католиками), откладывала на некоторый срок наступление конца света и приход антихриста.

На пути антихриста стояло только одно — русское царство и русский царь. Судьбы человечества — через ветхозаветный избранный народ, новозаветную христианскую церковь, ставшую «новым избранным народом», через Православие, сохранившее истинную веру после отпадения католиков, — сходились к Руси. Русские стали избранным народом, русская церковь — послед-

ним бастионом подлинного Православия, а русская государственность — последним препятствием перед финальной апостасией мира. В этой идеологии религиозные мотивы тесно переплетались с народной сакральностью, с живым чувством Святой Руси, которое составляло ядро русской религиозности. Отсюда мистический и мистериальный характер правления Грозного, которое проходило как последняя репетиция Страшного суда[1].

Сам Грозный толковал собственную миссию и все связанное с самим собой как нечто священное и нагруженное грандиозным вселенским смыслом. Вероятно, интриги, направленные против него, заговоры (реальные или мнимые), предательство, сопротивление боярских кругов он воспринимал через призму мистического эсхатологического мировоззрения. Так, те, кто сопротивлялся укреплению самодержавия, уподоблялись отпавшим от Бога «аггелам» (в старорусских текстах бесов и падших ангелов называют «аггелами», чтобы отличить их от «ангелов» Божиих, — игра правописания с греческим словом «αγγελοσ», где сдвоенное γ читается с нозализацией — «ng», но на письме это не отражается), последовавшим за сатаной. Врагами Грозного как политика были именно представители аристократии, древних боярских родов, с которыми у Ивана IV были счеты с детства. Но личные фобии и политические интриги в свете идеологии «Москва — Третий Рим» приобретали космологическое измерение, и враги царя превращались во врагов Бога. Когда это подтверждалось фактами связей с западноевропейскими католическими странами (с еретиками), чаще всего с Литвой, то никаких сомнений не оставалось. Так постепенно складывалась *элитофобия* царя, с радостью поддерживаемая народными массами. Таковы истоки известной формулы: «царь хорош, бояре — плохи». Это не только эвфемизация власти, не только социологическая констатация, но еще и мистическое измерение сопоставления царя с Богом (единым и *единственным* Богом), а тех, кто хочет ограничить его власть или что-то противопоставить ей, — с сатаной, бесами и антихристом.

Эта демонизация политической элиты и вынесение за скобки царя стала устойчивой чертой русского отношения к государству.

Геополитические партии Московской Руси

Кроме линии, которая воплощалась в самом Грозном, в то время можно было обнаружить и иные геополитические ориентации. Их довольно достоверно описывает известный российский исто-

[1] См.: *Юрганов А.Л.* Опричнина и Страшный суд // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М., 2003.

рик Фроянов[1], причем связывает их с различными социально-политическими проектами.

В XVI в. можно выделить следующие тенденции:

- православно-тюркофильскую (Иван Пересветов);
- державно-русофильскую (сам Грозный);
- грекофильскую (Максим Грек);
- западническую и пролитовскую (Адашев, Старицкий, Курбский, Сильвестр).

Иван Пересветов — реальный или вымышленный персонаж (об этом историки до сих пор спорят) — был русским наемником, служившим турецкому султану Мехмету II после взятия турками Константинополя. На службе у султана он обнаружил, что османская организация, основанная на самодержавии султана и поощрении им тех, кто достиг на службе реальных успехов по меритократическому, а не сословно-кастовому принципу, является более совершенной формой правления и державостроительства, чем аристократический строй, который, по словам Пересветова, и довел Византию до полного краха. Здесь мы видим не только религиозную (нападки на унию с католиками), но и социологическую критику Византии, объясняющую ее падение. В качестве программы для Руси Пересветов предлагает сочетание «православной веры и турской правды», т. е. сохранение и укрепление православной идентичности и организацию государства на турецкий (меритократический, жестко самодержавный) манер с ослаблением привилегий родовой аристократии. Эта программа во многом была принята к реализации Грозным и легла в основу опричнины, есть также версия, что имя «Иван Пересветов» было псевдонимом самого царя.

Сам Грозный на всем протяжении своего правления неоднократно менял политическую систему, но всегда придерживался основной линии — отстаивать Московскую Русь как самостоятельное религиозно-политическое образование перед лицом угроз с Запада и Востока. Грозный берет Казань и Астрахань, устанавливая русский контроль вдоль всей Волги вплоть до Каспия, интегрируя под московской властью большинство территорий бывшей Золотой Орды и открывая путь в Сибирь. Вместе с тем он ведет кровопролитные и трудные войны на Западе с Литвой и Ливонским орденом. Его геополитика — это геополитика сильной и независимой во всех смыслах Руси.

Максим Грек представлял собой грекофильскую партию, которая стремилась удержать политическое самосознание русских в орбите греческого Православия под контролем Константинопольского патриархата (Фанар) и предотвратить становление собствен-

---

[1] См.: *Фроянов И.Я.* Драма русской истории: На пути к Опричнине. М.: Парад, 2007.

но московской эсхатологической идеи, скептически относящейся к грекам после Флорентийской унии и закономерного в глазах русских падения Царьграда. Эта грекофильская линия ограничивала политическую эволюцию государственной идеи Московской Руси в сторону осмысления исторической избранности русских.

И наконец, западническая линия (Адашев, Курбский) была ориентирована на сближение с Литвой и реорганизацию политической системы в аристократическом духе. Ее сторонники поддерживали наступление на Восток, но, видимо, активно саботировали военные действия на Западе, что и вызвало параноидальные подозрения Грозного о «всеобщем заговоре», который мог быть не просто «навязчивой идеей», но вполне обоснованной реальностью.

Типологизация русской политической истории

К какому типу государственности мы могли бы отнести Московскую Русь?

Более всего тут подходит версия об альянсе самодержавия с народом против аристократии. Так обстоит дело с социологической точки зрения и в рамках классификации Аристотеля.

Но если мы абстрагируемся от эсхатологического измерения идеи «Москва — Третий Рим», упустим из виду мессианское измерение «тяглового государства», то получим чрезвычайно искаженную картину. Кроме того, важно учитывать народное измерение этой политической системы, т. е. ее легитимацию русским обществом, его религиозностью и его представлением о пространстве и времени.

Все вместе это создает довольно уникальное образование, которое можно рассмотреть как чисто русское явление. Это и есть то «*русское государство*» как самобытный и неразложимый феномен, о котором мы упоминали ранее. Оно имеет нечто общее с другими моделями государства, но вместе с тем не может быть строго сведено ни к одной из существующих моделей. Это не абсолютистская монархия, не феодализм и, естественно, не полития, и не механическая комбинация всех этих типов. Это нечто самобытное, что образуется в ходе русской политической истории и является ее идеологическим венцом.

Такое понимание «русского государства» как самостоятельной социально-политической матрицы (с учетом негосударственного измерения — русского общества, находящегося в «знаменателе») позволяет всю политическую историю России разбить на три периода:

- домосковский,
- московский,
- послемосковский.

Домосковский период можно рассмотреть как движение ***к*** московской политической форме, а послемосковский — как движение ***от*** нее. Это будет совершенно особая политическая история, не имеющая ничего общего со сменой «политэкономических формаций» и качественно отличная от политической истории западных обществ в целом. Эта история не просто более замедленная, но она устроена совсем иначе, движется в ином направлении и имеет иной смысл.

Социология Смутного времени

После смерти Грозного и убийства царевича Димитрия Русь вступает в период катастроф. Прерыв династии открывает все внутренние проблемы государственности. У опричника Бориса Годунова не хватает воли обосновать новую жесткую самодержавную систему, кроме того, ему не хватает династической легитимности. После гонений Грозного на высшую аристократию в Смутное время она берет реванш. Вместо сильного, могучего и грозного (во всех смыслах) царя появляется череда самозванцев — псевдоцарей, что сопровождается резким подъемом аристократии.

Последствия этого были разрушительны. Лжедмитрии опираются на внешние силы (Польша), рассматривают возможность перехода Руси в католичество и посажения на русский трон польского короля (Владислава IV — сына Сигизмунда). Противостоявший им Василий Шуйский в ответ обращается за помощью к шведам, которые стремительно захватывают весь Север Руси. Бояре перебегают из лагеря в лагерь, демонстрируя истинную цену политической элиты. Возникает впечатление, что разыгрывается радикально негативный сценарий: все то, против чего была направлена Московская идея, сбылось; все, чего опасались и с чем боролись, в одночасье воплотилось в жизнь. В Смутное время мы видим все признаки «анти-Москвы», «анти-Руси»:

- поддельный царь (Лжедмитрий);
- нелегитимный царь из крупного боярства (Шуйский);
- склоки между аристократическими семействами;
- готовность элиты отказаться от православной идентичности;
- утрата самостоятельности и добровольный призыв зарубежных интервентов (Польши и Швеции);
- тотальный распад государственности;
- кризис культуры и экономики.

Какие силы противостоят такому положению дел?

Русская Православная Церковь и русский народ. Они-то и оказываются историческими деятелями, определившими исход в этот переломный период. Православные патриархи проклинают само-

званцев и интервентов. И это находит отклик в народных массах. Самоорганизация ополчения в конце концов решает дело.

Когда знать растеряна, народ берет инициативу в свои руки. Результат известен. В 1612 г. поляки из Кремля изгнаны. Лжедмитрий Второй (Тушинский вор) бежит с Марией Мнишек и «воренком» в Астрахань. И в скором времени на Земском соборе на царство избирается Михаил Романов, основатель последней русской династии.

На новом этапе была восстановлена московская парадигма государственности. Опыт Смутного времени — от противного — еще более укрепил народ в ее истинности.

Раскол в истории русского общества

Мы неоднократно отмечали важнейшее значение раскола XVII в. для всей русской истории и для русского общества. Теперь посмотрим на раскол со стороны государства. В этом смысле раскол представляет конец московской парадигмы. До этого момента действует государственная идея «Москвы — Третьего Рима», на соборе 1666—1667 гг. она официально отвергается, и далее за этим следуют Петровские реформы, упразднение патриаршества и перенос столицы в Санкт-Петербург, что закрывает московский период наглядно и символически.

Однако это происходит не сразу. Вначале Московская идея расщепляется на три составляющих, сопряженные с геополитическими и социологическими ориентациями.



Схема 39. Расщепление Московской идеи

Раньше все это — и империализм, и православный мессианизм, и традиционализм, и верность корням в московском понимании, и самодержавное начало — было слито воедино в идее «Москвы — Третьего Рима». Но в середине XVII в. эти идеи разделяются.

На первом этапе державный геополитический империализм и никонианство (т. е. православный империализм) совместно приносят в жертву московский традиционализм староверов. Аввакум становится главой партии московского традиционализма.

На первом этапе Никон и Алексей Михайлович воспринимают церковный и народный консерватизм как помеху для мобилизации русского общества во имя осуществления патриотических и империалистических проектов — интеграции западнорусских земель под контролем Москвы в политическом и церковном смыслах. На патриарха Никона большое влияние оказывают греки, подбивающие его к экспансии вплоть до вероятного конфликта с Османской империей. Ему грезится роль «Папы православного мира». Партия сторонников московской старины с их трепетным отношением к букве московского наследия видится ему как преграда. Книжная справа и модернизация православного обряда по новогреческому образцу взрывают ситуацию, и староверы-традиционалисты поднимаются на открытое восстание.

Государство и царь принимают сторону Никона, репрессивный аппарат государства обрушивается на староверов.

На следующем этапе раскола в опалу у царя попадает сам Никон, чьи амбиции непомерно возрастают, и на соборе 1666—1667 гг. Никон низлагается, а прежние клятвы против старообрядцев полностью подтверждаются.

Тем самым закладывается новая модель государственности — абсолютистская монархия, номинально православная, но по сути *секулярная*, со слабой позицией церкви, полностью зависимой от царя, с модернизирующимся обществом, в котором консервативные тенденции московского толка осуждены, а в крайних случаях поставлены вне закона. Старообрядцев начинают преследовать как «злостных еретиков», выдвигая против них множество лживых, а подчас и нелепых обвинений (это касается не просто двуперстия и отказа служить по правленым книгам, но и восьмиконечного креста, который в конце XVII в. и на протяжении первой половины XVIII в. считался «еретическим символом брынской раскольничьей веры», притом что в XIX—XX вв. этот крест как ни в чем не бывало вернулся и на купола новообрядческих церквей, и в религиозный обиход).

Кульминацией секуляризации русской государственности становятся реформы Петра и политическая система России XVIII в. Петр упраздняет патриаршество, подчиняет светской власти синод, продолжает гонения на староверов, которые не прекратятся и в последующие века.

Главная религиозная и политическая проблематика, которая разыгрывается на подмостках русской истории теперь, как пишет

Гумилев[1], — это спор между царицей Софьей, ориентированной на католиков, и Петром, ориентированным на протестантов. Позже, при полновластии Петра, это перетекло в полемику филокатолика Стефана Яворского и филопротестанта Феофана Прокоповича.

Философы-евразийцы назвали постпетровский период «романо-германским игом». После Петра Россия начинает копировать западные политические системы, перенимает европейские нравы, импортирует иностранцев как нормативные социально-политические образцы, призванные перевоспитать русскую элиту в европейском ключе. В страну проникает западное образование, техника, промышленность, копируются европейские политические институты. Складывается та социологическая модель, которую мы назвали «археомодерном» (см. раздел II данной книги).

Здесь же следует подчеркнуть следующее. Западные общества и их политические системы сформировались на основании определенных исторических процессов с соответствующими социологическими особенностями. В Европе сложился феодализм, а с XVII в. набирают вес и буржуазно-демократические тенденции, происходит подъем третьего сословия, образование государств-наций.

Государства Европы Нового времени — продукт европейской истории и европейского общества. Прямой перенос этих парадигм на иную историческую и культурную почву не мог создать ничего, кроме гротескной пародии — подобно искусно выточенным из дерева муляжам компьютера или мобильного телефона без необходимой электронной начинки.

Это археомодернистическое государство — вопреки всем стараниям — напоминало европейские державы Нового времени лишь формально. Содержание и смыслы этой государственности по-прежнему определялись именно русской судьбой. Поэтому мы и предложили назвать этот период *послемосковским*. В таком названии мы не только подчеркиваем хронологическую очередность, но ставим акцент на том, что нечто в этом периоде будет продолжением московского периода, а нечто — его отрицанием. Санкт-Петербургская Россия пыталась уйти от Московской Руси (в этом — отрицание), но не могла этого сделать до конца (в этом — продолжение). В этом и заключается археомодерн — за модернистским фасадом скрывается непреодоленная и непреодолимая архаика.

---

[1] См.: *Гумилев Л.Н.* От Руси до России. М.: Айрис-пресс, 2003.

Глава 53

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ РОССИЯ. ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ АРХЕОМОДЕРНА

Медный всадник. Реакция русского народа на секулярную государственность

Теперь рассмотрим, как русский народ *(русская структура)* воспринимал новую секулярную государственность, возобладавшую при Петре I и его последователях. В XIX в., когда русское дворянство стало открывать для себя народную стихию, эта проблема стала темой многих выдающихся литературных произведений. Парадигмы этого отношения блистательно уловил Александр Сергеевич Пушкин в трагической поэме «Медный всадник»[1], описывающей судьбу маленького человека Евгения, который теряет в наводнении возлюбленную и постепенно сходит с ума. В своем сумасшествии Евгений фиксируется на образе памятника Петру Первому, и отношения с этим памятником, а через него с Петром и с самим построенным Петром и его последователями государством, становятся центральной темой произведения. Пушкин вскрывает парадигму отношения русского народа к государству Российскому в послемосковский период.

Приведем наиболее выразительные фрагменты поэмы. Пушкин описывает памятник реформатору Петру.

Ужасен он в окрестной мгле!
Какая дума на челе!
Какая сила в нем сокрыта!
А в сем коне какой огонь!
Куда ты скачешь, гордый конь,
И где опустишь ты копыта?
О мощный властелин судьбы!
Не так ли ты над самой бездной
На высоте, уздой железной
Россию поднял на дыбы?

Кругом подножия кумира
Безумец бедный обошел
И взоры дикие навел

[1] См.: *Пушкин А.С.* Медный всадник // Пушкин А.С. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1986. С. 186—354.

На лик державца полумира.
Стеснилась грудь его. Чело
К решетке хладной прилегло,
Глаза подернулись туманом,
По сердцу пламень пробежал,
Вскипела кровь. Он мрачен стал
Пред горделивым истуканом
И, зубы стиснув, пальцы сжав,
Как обуянный силой черной,
«Добро, строитель чудотворный! —
Шепнул он, злобно задрожав, —
Ужо тебе!..» И вдруг стремглав
Бежать пустился. Показалось
Ему, что грозного царя,
Мгновенно гневом возгоря,
Лицо тихонько обращалось...
И он по площади пустой
Бежит и слышит за собой —
Как будто грома грохотанье —
Тяжело-звонкое скаканье
По потрясенной мостовой.
И, озарен луною бледной,
Простерши руку в вышине,
За ним несется Всадник Медный
На звонко-скачущем коне;
И во всю ночь безумец бедный
Куда стопы ни обращал,
За ним повсюду Всадник Медный
С тяжелым топотом скакал.

Безумец Евгений символизирует русский народ, страдающий, стесненный железными тисками государства. Памятник назван «горделивым истуканом», т. е. идолом, железным кумиром, который, как вампир, оживает, поглощая трагические энергии народа, над которым он воцарился. В этом гонящемся за бедняком ожившем изваянии можно узнать старообрядческую фигуру Петра-антихриста, который преследует русский народ и верных московской традиции древлеправославных христиан, куда бы они ни бежали.

Евгений бежит, как бегут от Нового Вавилона светской государственности радикальные бегуны-старообрядцы, ища спасения в лесах, пустынях и дебрях.

Пушкин описывает архетипическую реакцию на железную длань модернизации. Эта же тема будет продолжена им в цикле произведений, посвященных «маленькому русскому человеку»: в «Станционном смотрителе»[1] и т. д. Еще большего драматизма этот

[1] См.: *Пушкин А.С.* Станционный смотритель // Пушкин А.С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: Правда, 1969.

мотив достигает у Гоголя в «Петербургских повестях»[1] и в творчестве Ф.М. Достоевского.

На пике отчаяния герой «Преступления и наказания» Достоевского Мармеладов воскликнет:

> — А коли не к кому, коли идти больше некуда! Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти. Ибо бывает такое время, когда непременно надо хоть куда-нибудь да пойти![2]

В лицах Мармеладова, «которому некуда пойти», и безнадежно убегающего в никуда пушкинского Евгения мы видим образ затравленной и измученной археомодерном русской структуры. Русское начало гниет в таком государстве, оно не видит в этих железных формах ничего похожего на свое выражение или отражение.

Разумеется, народ сопротивляется и саботирует, как может, такое государство. Иногда это выражается в народных бунтах и казацких восстаниях, заведомо обреченных на провал как не имеющих никакой обоснованной политической программы. Правда, в фигурах Разина, Пугачева, Болотникова мы можем различить мерцание архетипа «народного царя» — «настоящего царя», а не подмененного, «нерусского», предавшего заветы родной старины. Но в ясные формы этот архетип не отливается, и, как правило, народный протест ограничивается десемантизацией государственного дискурса, идиотизацией навязываемого политической элитой чуждого русским логоса. Народ ищет укрытия в искусно разыгрываемой «глупости», на деле оказывающейся сознательным и рассчитанным «юродством», т. е. не патологией, а стратегией существования в условиях послемосковской секулярной рациональности, чуждой по основным параметрам жестко конфликтующей с ней русской структуре.

Светская монархия и геополитическая легитимация

В санкт-петербургском периоде, в целом укладывающемся в модель секулярно вестернизированной государственности, следует отметить одну важную особенность. Будучи отчужденным от народных масс и противопоставленным им, государство тем не менее сохраняет некоторые московские черты, наиболее ярко проявляющиеся в абсолютной власти царя. Как ни пытаются на разных этапах бояре и дворяне ограничить царскую власть (Тайными советами и другими аристократическими органами, специальными согла-

[1] См.: *Гоголь Н.В.* Петербургские повести. М.: Русский путь, 2004.

[2] *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание. М.: Художественная литература, 1978. С. 40.

шениями и пактами при возведении на престол очередного царя или царицы), всякий раз абсолютистская модель восстанавливается и власть самодержца оказывается на недосягаемой для аристократов высоте, снова и снова превращая их в «государевых холопов».

Другими словами, несмотря на европеизацию и модернизацию государственной системы, послемосковская государственность сохраняет принцип абсолютной монархии даже при том, что полностью утрачивает связь с народом. Эта монархия не народна, но при этом и не аристократична: мы имеем дело с вестернизированным извне крайним деспотизмом. И вот что показательно: эта модель устанавливается почти независимо от личных особенностей самодержцев — от их воли, их тираничности, их желания единоличного правления. К этой абсолютистской модели царей подталкивает сама государственная стихия, причем подчас вопреки их намерениям и способностям.

И параллельно этому мы видим неуклонный рост российской территории. Самодержавное государство, действуя механистически и на основании секулярных интересов и амбиций, продолжает в географическом смысле приращение русских земель, т. е. выполняет основные функции «упорядочивания», ради которых когда-то призвали Рюрика. Если у санкт-петербургской государственности нет легитимации со стороны народа, со стороны русского общества и со стороны адекватно понятого Православия, то со стороны геополитической эта легитимация налицо: все без исключения цари и царицы в течение своего правления постоянно и необратимо увеличивали мощь и территориальные границы Российской империи.

Славянофилы, реакционеры, западники

В первой половине XIX в. интеллектуальная элита Российской империи стала задумываться о соотношении государственности и народности. В результате сформировались три основных идейных течения:

- славянофилы,
- реакционеры,
- либералы-западники.

Славянофилы отмечали антинародный характер российского государства после Петра, критиковали европеизацию и модернизацию русского общества, проводимые властью в XVIII—XIX вв. Они ратовали за возврат к Московской идее, за русофильство, за возрождение русского Православия и сохранение народных обычаев. Позитивной целью они считали сближение государства с народом, своего рода «*народную монархию*» (позднее, уже в XX в., сформу-

лировал аналогичную программу И. Солоневич[1]). При этом в вопросе об отмене крепостного права славянофилы были в первых рядах его противников и в этом противостояли реакционерам.

Реакционеры считали, что именно государство является носителем высших ценностей, что романовская Россия и до и после Петра развивается в оптимальном ключе, что слишком доверять народу нельзя и опасно, что надо все сохранять в том виде, в котором оно существует по факту. Именно реакционеры были государственниками, тогда как славянофилы заняли сторону народа и сделали очень много для того, чтобы разбудить в обществе интерес и любовь к народным традициям.

Наконец, западники считали, что государство является слишком консервативным, а массы — отсталыми. Поэтому они предлагали создавать вместо такого государства и такого народа новое общество, выстроенное на европейский манер — с гражданскими правами, индивидуализмом, капиталистическими отношениями, демократическими институтами и т. д. Они прославляли модернизацию Петра, но считали, что его реформаторские начинания не получили должного развития и забуксовали в архаической русской почве.

Славянофилы хотели извлечь модерн обращением к «знаменателю», западники — к европейскому логосу, а реакционеры считали, что все и так хорошо и лечить никого и не от чего не надо.

Вплоть до 1917 г. Российская империя так и не сделала выбор в пользу какой-то одной из этих линий возможных отношений государства и общества. Все три тенденции развивались параллельно друг другу, и от этого археомодерн только креп.

---

[1] См.: *Солоневич И.Л.* Народная монархия. М.: Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс» ГАСК СК СССР, 1991.

Глава 54

СОЦИОЛОГИЯ СОВЕТСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ. ИДЕОЛОГИЯ И ГЕОПОЛИТИКА

СССР как новаторское государство

Совершенно новым государством стал СССР, основанный на радикально иных идеологических принципах. Сама возможность победы социалистической революции в одной стране, особенно в России, равно как и возможность построения социализма в одной стране, все в той же России, отрицалась классическим европейским марксизмом, который считал, что пролетарские революции победят вначале в высокоразвитых индустриальных капиталистических странах Европы (причем сразу в нескольких), и лишь затем социализм постепенно перекинется из Европы на все остальные части света. При этом государство будет постепенно отмирать по мере перехода от социализма к коммунизму.

Русские марксисты решили иначе: вначале Ленин «обосновал» возможность победы пролетариата в одной стране, а затем Сталин в 1920-е гг. — по факту — «обосновал», что в одной отдельной стране можно построить и социализм. Поэтому заведомо в учении русских марксистов с государством существовали определенные концептуальные проблемы, требовавшие от них бесконечных натяжек и вывертов, чтобы сохранять связь с марксистской ортодоксией и вместе с тем продолжать строить социалистическое государство, основанное на принципе полного материального и социального равенства, политическими методами, заимствованными из европейской марксистской мысли. Там, где русское и марксистское входили между собой в неснимаемое противоречие, большевики нещадно корежили (и в теории, и на практике) то, что противоречило их взглядам, изменяя в угоду своим теориям и настоящее и прошлое. Но главным инструментом для этой деятельности служило именно государство, власть в котором большевикам чудом удалось захватить в октябре 1917 г. Без захвата политической власти эти теории могли бы быть приравнены к схоластическим и маргинальным тенденциям на периферии марксистского движения, но, захватив власть в России и умудрившись ее удержать, большевики получили в руки тот аргумент,

которого не было у европейских марксистов — власть в огромной, мощной и стратегически важной для Европы и мира стране. Они принялись эту страну и ее общество нещадно трансформировать, притом что сама эта возможность зависела от удержания власти. Поэтому с самого начала история советской государственности имеет два измерения — *идеологическое* (на основании которого перестраивалась власть и общество) и *властное* (т. к. сохранение власти в государстве было приоритетной задачей). Одно без другого было для большевиков немыслимо, но далеко не всегда они органично сочетались между собой. Когда, вопреки ожиданиям, в 1920—30-е гг. пролетарских революций в Европе не последовало, а с точки зрения ортодоксальной марксистской идеологии они должны были бы произойти, большевики выбрали власть и государство, адаптируя идеологию под прямые политические нужды, связанные с сохранением власти. И таким образом они поступали на всех этапах истории СССР.

Как соотносились между собой советское государство и русское общество?

Определенные моменты этого соотношения мы уже рассматривали в предыдущих главах, говоря о национал-большевизме. На первых этапах русское начало попыталось проинтерпретировать крах романовской государственности как свою *собственную победу*, как триумф возрожденной Древней Руси, как освобождение русских из-под гнета европеизированной нерусской прозападной элиты. Конец санкт-петербургского цикла мыслился как возврат к циклу Московскому. Это отражено в стихах Н. Клюева, романах, рассказах и повестях А. Платонова и т. д. Конец государства воспринимался на «ура», в духе «толстовства». Поэтому на первых порах большевики получили широкую поддержку народных масс, ничуть не жалевших о сломе отчужденной государственной конструкции, о конце «романо-германского ига»[1].

Но через некоторое время стало понятно, что на место одной государственной машины приходит другая и что ее идеологическое содержание далеко от прямого соответствия народным чаяниям, хотя вместе с тем идея равенства, всеобщности, единства, уничтожения социальной стратификации и другие стороны коммунистической доктрины вполне могли быть перетолкованы в русском ключе. Поэтому определенные каналы, связывающие русское общество с советской государственностью, открывавшиеся в революции, сохранялись и позже, даже после того, как национал-большевистские ожидания перерождения коммунистической догмати-

[1] См.: *Агурский М.* Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 1993; *Дугин А.Г.* Русская вещь. Т. 1. М.: Арктогея, 2000; *Он же.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.; *Эткинд А.* Хлыст. М.: Новое литературное обозрение; Хельсинки: Кафедра славистики Университета Хельсинки, 1998.

ки в русском ключе были обмануты. Народное бессознательное продолжало видеть в социализме и коммунизме нечто довольно близкое и русское, что давало советской государственности определенную легитимацию.

Параллельно этому в 1920-е гг. стало понятно, что большевики находятся во враждебном окружении, и на идеологическом уровне была постепенно воссоздана та геополитическая ситуация, которая существовала и до Октябрьской революции, когда Россия, чтобы отстоять свою независимость, вынуждена была постоянно балансировать на грани войны с окружающими державами или эту войну вести. Большевики подхватили геополитическую инерцию старой России и продолжили ее на новом историческом витке.

Суммируя эти соображения, мы видим, что советская государственность получила частичную легитимацию со стороны глубинного русского общества (это затрагивало идеологические аспекты коммунистического учения), а с другой стороны, вписалась в геополитическую логику сохранения государственной независимости и суверенитета в полном соответствии с предыдущими историческими этапами и довольно успешно эту линию продолжила.

Сталинское государство как русское явление

Обе тенденции достигают своей кульминации в эпоху правления Сталина, когда социализм убедительно воплощается на практике, мобилизация общества идет полным ходом, и все это сопровождается эффективными геополитическими действиями советской власти на международной арене.

Сталин видится новым воплощением Ивана Грозного. Он — самодержавный правитель, автократор, нещадно карающий тех, кто хотел бы приобрести в советском государстве особые властные полномочия. В лице «аристократов» и «бояр» теперь выступают переродившиеся «старые коммунисты», «уклонисты», «партийная и государственная элита», которые становятся приоритетными целями сталинских репрессий — к вящему удовольствию народных масс.

Советское государство при Сталине мыслится одновременно как:

- самодержавное («великий вождь народов» во главе, и его абсолютная власть неоспорима);
- народное (социальная стратификация сведена к минимуму, а имущественное равенство достигнуто почти в совершенстве);
- социалистическое (основанное на единении граждан в одно целое, холизм);
- независимое (сохраняющее свободу от внешних сил);

- упорядоченное (построенное по рациональной модели);
- могучее (накапливающее стратегический, технический, экономический, промышленный и информационный потенциал);
- мессианское (оживленное целью построения совершенного общества в границах всего человечества).

Это столь же своеобразная и чисто русская политическая конструкция, как Московское царство или Киевское великое княжество. Сталинизм не походит ни на классическую монархию, ни на марксистскую футурологию относительно социалистического и коммунистического общества, ни на феодальный или тем более капиталистический уклад.

В сталинизме мы вновь встречаем частую в русской политической истории парадигму — *самодержавная власть с опорой на широкие народные массы (против аристократии).* И как обычно в тех случаях, когда эта модель преобладает, это сопровождается укреплением геополитических позиций, успешными аннексиями и расширением русских территорий. Влияние же СССР распространяется на самые отдаленные уголки мира — так далеко, как никогда в прежней истории.

С другой стороны, многие стороны марксистской ортодоксии остаются совершенно чуждыми русскому обществу. Уничтожению подвергаются основы русской жизни — крестьянский уклад, народное Православие, гонения организуются на Русскую Православную Церковь, образовательная машина насильно вколачивает в население материалистические секулярные догматы западноевропейской науки Нового времени. В качестве официального представления об истории утверждается *миф о прогрессе* и марксистское учение о смене формаций, которые ни с какой стороны не приложимы к действительной русской истории. Одним словом, коммунизм в некоторых своих идеологических догмах оказывается разновидностью именно западничества, причем радикального — секулярного, атеистического, прогрессистского.

В сталинской государственности мы видим обе эти стороны и поэтому однозначно относим ее к области археомодерна.

Брежнев и медленное разложение позднесоветской государственности

Если сталинизм — это пик подъема советской государственности, то брежневизм — это линия нисходящего упадка. В период 1960–80-х гг. политическая модель, заложенная в 1920–30-е гг. и достигшая расцвета в 1940–50-е гг., начинает стагнировать. Дают о себе знать все заключенные в русском марксизме противоречия. Серьезный удар по сталинской модели наносят разоблачения

«культа личности» Хрущевым, но во времена Брежнева к самодержавной модели возврата не происходит.

В этот период устанавливается баланс между единоличной властью Генерального секретаря КПСС и олигархическими полномочиями членов Политбюро.

Геополитически СССР в это время отстаивает завоеванные ранее позиции, не приумножая их, но и не теряя имеющееся. Что же касается легитимации русским обществом советской государственности этого периода, то происходит ее постепенное регрессирование. В целом народные массы чувствуют себя в таком государстве неплохо, социалистическая система организации общества дает определенные положительные результаты, резонирующие с общинной и уравнительной психологией коренного русского общества. Но при этом в условиях отказа от мобилизующих импульсов массы погружаются в семейные и индивидуальные обывательские микромиры, которые в отсутствии искорененных народных традиций и обрядовых практик представляют собой довольно зловещее зрелище. Народ, предоставленный самому себе и при этом жестко лишенный связи с мифами, обычаями, ритуалами, не способен осуществить индивидуации и обречен в перспективе на медленное разложение. Позднесоветское мещанство, основанное на отсутствии мобилизации вкупе с перерезанными капиллярами связей с русской сакральностью, представляло собой с социологической и эстетической точек зрения довольно отталкивающую картину: подвыпившие взрослые мужчины и женщины, поющие с нездоровым блеском в глазах «Катится, катится голубой вагон...», очереди за югославской мебелью и австрийскими сапогами, клуб самодеятельной песни с жалко скулящими про «солнышко лесное» инженерами — одним словом, ничтожная «культура» конца эпохи.

Перестройка и конец СССР

В 1980-е гг. плавное скольжение советской государственности вниз по наклонной плоскости закономерно перешло в следующую фазу — к полному ее распаду. СССР утратил одновременно оба смысла своего существования — и *идеологический* (фанатическую убежденность коммунистов в превосходстве их идеологии над буржуазной демократией и либерализмом), и *геополитический* (необходимость отстаивать независимость перед лицом потенциальных противников, готовых в любой момент посягнуть на свободу и самостоятельность державы). В идеологической сфере после стольких натяжек, подстроек и ревизий концы с концами окончательно перестали сходиться, а материальные и зрелищные успехи капита-

листических стран вызывали у позднесоветских обывателей лишь вожделение и безудержное притяжение к запретному плоду. Оборонное сознание постепенно стерлось в череде бесконечных пацифистских заклинаний о «мире во всем мире». В определенный критический момент верховная власть в стране оказалась в руках человека со скудным кругозором, ограниченной ментальностью и слабой волей (М. Горбачев), что и предрешило судьбу СССР.

В 1991 г. Советский Союз прекратил свое существование, распавшись на отдельные государства. Это было плачевным концом *советской* государственности.

Глава 55

КРИЗИС ГОСУДАРСТВА

1990-е годы. Накануне конца государственности

90-е годы XX века знаменуют собой очередной кризис русской государственности. Советская идея потерпела крах, а руководителей с ярко выраженным патриотическим и геополитическим мышлением во власти не нашлось. В конечном итоге политический класс, состоящий частично из авантюристов и проходимцев всех мастей (подчас выходцев из откровенно криминальных структур), а частично из позднесоветского чиновничества, быстро поменявшего идеологическую ориентацию, не нашел ничего лучше, чем обратиться на Запад и скопировать буржуазно-демократическую либеральную систему (включая Конституцию, написанную по европейскому образцу).

В результате появилась Российская Федерация — археомодернистическая государственность с атрофированным историческим сознанием, абсолютно глухая к русскому обществу и слепо копирующая либеральные политические принципы. Аналогичную по бездарности и недееспособности элиту Русь знала только дважды — в Смутное время и в феврале – октябре 1917 г.

Фронтальная фигура этой элиты — президент Б. Ельцин — оказался непригодным для сохранения и укрепления государственности, стал слепо следовать за странами Запада, потворствовал образованию вокруг себя олигархических кланов, довольно быстро прибравших к рукам «социалистическую собственность». При этом под угрозой оказалась территориальная целостность последнего останка СССР – Российской империи, т. к. Ельцин пришел к власти на волне обещаний всем территориальным образованиям бывшей РСФСР «суверенитета столько, сколько они смогут проглотить». Национальные республики не преминули этим воспользоваться и заявили об образовании своей автономной государственности. В некоторых субъектах Федерации, например в Республике Саха (Якутия), было объявлено о создании собственных вооруженных сил и о необходимости для граждан РФ получать для въезда на территорию республики особую визу. Став президентом, Ельцин начал сворачивать эти полномочия субъектов, но в Чечне напоролся на

более жесткую волю к сепаратизму, что послужило стартом первой Чеченской кампании. В этой кампании федеральный центр если и одерживал военные победы, то тут же проигрывал их политически, пока к концу 1990-х гг. в Чечне не создалась ситуация не контролируемой Москвой автономной зоны, где правили главари повстанцев и представители импортированного из арабского мира радикального ислама, не свойственного традиционным этносам Северного Кавказа. Ельцин чуть было не санкционировал отделение Чечни, и заключенный им Хасавюртский мир с главарями бандформирований вполне мог бы стать прелюдией к полному развалу России.

Во внутренней политике Ельцин вступил в жесткий конфликт с Верховным Советом и, чтобы подавить оппозицию, использовал против него танки. Во время штурма парламента погибли сотни граждан (1993).

В экономической сфере были стремительно ликвидированы основные признаки социализма (бесплатное медицинское обслуживание, бесплатное обучение, равномерное распределение доходов между всеми гражданами и т. д.) и установились законы «дикого рынка». Сбережения населения были обесценены, позднесоветский средний класс, составлявший большинство населения, был разорен дотла. Большинство предприятий и отраслей промышленности были приватизированы — чаще всего обманным путем (ваучеризация, залоговые аукционы и т. д.).

Подытожим основные черты новейшей российской государственности:

- геополитическое западничество;
- олигархическое правление с опорой на крупных экономических магнатов;
- рыночный либерализм (на практике прикрывающий коррупцию чиновничества и криминальный бизнес «новых русских»);
- представительская парламентская демократия (манипулируемая олигархами и центральной властью);
- антисоветская и русофобская идеология (с брезгливостью относящаяся ко всем историческим этапам России и к русскому обществу как таковому, за исключением краткого периода февраля — октября 1917 г.).

Очевидно, что никакой легитимностью такая государственность не обладала, с русским обществом никак не сочеталась и держалась исключительно благодаря жесткой хватке новых, дорвавшихся до власти криминализированных и коррупционных элит.

В такой ситуации — как и во всех сходных социологически и геополитически моментах русской истории — мы должны были бы ожидать дальнейшего распада государства и череды сепаратистских действий с неопределенным концом. По сути, все готово было для конца государства как такового.

Реформы Путина. Перезапуск державы

По логике событий в начале 2000-х гг. российскую государственность ожидал *неминуемый распад*, т. к. никаких тенденций и ресурсов, которые могли бы поддержать или обосновать эту государственность, не было. Склоки олигархов раскачивали политическую систему, стремление к легкой и быстрой наживе не позволяло построить надежную и эффективную экономику, обвал геополитического сознания делал страну беззащитной от внутренних (сепаратизм) и внешних (возможная агрессия) угроз. В обществе воцарилась атмосфера безразличия, развлечений, индивидуализма, гражданской демобилизации. Либеральная идеология дискредитировала советские и дореволюционные политические и культурные формы. У людей отняли прошлое и настоящее, не предложив взамен никакого будущего, кроме невнятных обещаний, что «будет как на Западе».

Но в этот раз, как и во многих других случаях истории русской государственности, на помощь пришла чисто российская социологическая особенность — безусловно авторитарный характер высшей власти, действенный даже в том случае, если высший пост занимал не самый удачный политический деятель. Ельцин, чувствуя, что он не способен больше править по состоянию здоровья, принял практически единоличное — монархическое (!) — решение: назначить своим преемником малозаметную фигуру из своего окружения, начальника ФСБ РФ Владимира Путина.

Этот ход оказался решающим. В Путине массы увидели того, кого хотели видеть — сильную авторитарную личность, способную навести порядок в стране, т. е. выполнить то, чего испокон веков русские ждали от политической элиты — князей, царей, генеральных секретарей, президентов. Чекистское прошлое Путина играло ему на руку, а принадлежность к команде Ельцина примиряла с ним и олигархические круги. И Путин не обманул ожиданий. Самые первые шаги Путина на посту президента показали совершенно иной вектор, по сравнению с доминировавшим в 1990-е гг. Путин декларировал себя тем, кто укрепит российскую государственность и не допустит развала Российской Федерации. В конце 1990-х эти обещания имели очень конкретный смысл: преодолеть чеченский очаг сепаратизма и вернуть существенно пошатнувшийся российский контроль на Северном Кавказе. Подразумевалось также и проведение более последовательной внешней политики с отстаиванием российских интересов, прекращение слепого копирования Запада, завершение агрессивной антисоветской и русофобской агитации, нормализация ситуации в экономике — в частности, ограничение олигархических монополий и их всевластие, гармонизация и упорядочивание политической системы. Все это Путин и осуществлял.

Путин:

- начал вторую Чеченскую кампанию, в ходе которой сепаратизм в Чечне был разгромлен;
- ввел федеральные округа, которые стали активно противодействовать сепаратистским тенденциям в национальных субъектах Федерации, в результате из конституций всех субъектов Федерации были изъяты любые упоминания о суверенитете;
- избавил страну от наиболее одиозных и дерзких олигархов, своими интригами ставивших под угрозу безопасность страны (Гусинский, Березовский, Ходорковский);
- вернул частично советскую символику — в частности, мелодию советского гимна (важный символический ход);
- усилил контроль государства над крупным частным бизнесом (преимущественно в энергетической сфере);
- стал жестко отстаивать российские интересы в международных вопросах.

По сравнению с предыдущим периодом 1990-х гг. российская государственность эпохи Путина приобрела совершенно иной характер и смысл. При сохранении демократических институтов и процедур в стране сложилась авторитарная модель управления, ориентированная на укрепление суверенитета, территориальной целостности и обладающая значительной долей легитимности в глазах русского общества.

Приблизительно та же модель сохраняется в настоящее время.

Русская государственность в будущем

Реформы Путина и продолжающий их в целом (с некоторыми имиджевыми поправками в сторону либерализма и западничества) курс Дмитрия Медведева представляют собой неотложные меры по спасению государственности, оказавшейся на грани краха в 1990-е. По контрасту с предыдущим кризисным периодом они были достаточными и само собой разумеющимися. Но запас легитимности по принципу от противного имеет свои четкие пределы: к более органичной ситуации общество привыкает быстро, забывая, чего стоило эту ситуацию обеспечить. Поэтому на повестке дня сегодняшней государственности становится вся гамма тех вопросов, которые мы подняли в данном разделе.

Какая форма государственности утвердится в России в ближайшем будущем? Каков будет державный логос? Каковы основные черты российского порядка?

Как будет решен вопрос о соотношении государства и русского общества, т. е. «числителя» и «знаменателя» социологической дро-

би? В каком отношении с русским началом будет находиться керигма?

Какими будут отношения государства и церкви? Как религия будет соотноситься с глубинной русской религиозностью и как этот процесс будет регулироваться государством (и будет ли регулироваться вообще)?

Все эти вопросы не только не имеют сегодня однозначного ответа, но серьезным образом нигде и никем не ставятся. А между тем передышка в процессе распада российской государственности может оказаться временной. Путинские реформы отдалили худшие из возможных сценариев. Но общая социально-политическая модель, существующая сегодня, представляет собой паллиатив. Это очередная незаконченная и внутренне неорганичная версия *археомодерна*. Принимать ее за окончательный ответ — наивно и безответственно. Это намного лучше, чем катастрофическое падение 1990-х, но далеко не подъем, т. к. ни цели, ни ориентиры, ни ресурсы, ни миссия не выбраны. Нет даже четкой ориентации во времени и в пространстве. Идентичность русского общества также под вопросом. Историческое прошлое как структурированная модель целого, внятного обществу, отсутствует. Идеология будущего совершенно неопределенна.

И самое главное — само по себе государство не появится. Мы начали данный раздел с того, что русским людям в их глубинном ядре государство не очень-то и нужно. Русское общество не одержимо им, не несет в себе его органичного зародыша. Более того, русские в глубине души тяготятся государством как чем-то механическим, чуждым и неживым. А уж западнические формы государственности они непременно будут активно саботировать и разлагать, идиотизируя их, иронично имитируя модернизацию, прикрывая неприязнь и безразличие нарочитым согласием и покорностью. Русская покорность государству есть скрытая форма бунта.

Поэтому, если нам не безразлична русская государственность, мы обязаны самым тщательным образом продумать ее обоснование, ею структуру, содержание ее логоса, силовые линии предлагаемого ей порядка и скрупулезно соотнести все это с областью «знаменателя», со сферой русской души[1].

---

[1] Определенные шаги в этом направлении сделаны нами в работах: *Дугин А.Г.* Четвертая политическая теория. СПб.: Амфора, 2009; *Он же.* Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское движение, 2007.

РАЗДЕЛ VIII
РУССКИЙ ГЕНДЕР

Глава 56

СЕМЬЯ КАК БАЗОВАЯ МАТРИЦА СОЦИАЛЬНОГО

Отказ от клише о женственности русского общества

Прежде чем приступить к написанию данного раздела на основе феноменологического подхода к проблеме гендера в русском обществе, мы наметили план работы, в которой автоматически выделили главную мысль — о преобладании женского начала в русском народе. Мысль не новую и почти банальную, зафиксированную в многочисленных текстах русской культуры, в бытовых наблюдениях за психологией нашего общества, ставшую в каком-то смысле тривиальной. Но при более пристальном и внимательном сопоставлении многих социологических факторов картина в области социологии русского гендера получилась несколько более сложной. Поэтому ход рассуждений данного раздела существенно отклонился от первоначального замысла и привел нас к ряду не вполне очевидных вначале даже для нас самих выводов. Но рассмотрим все по порядку.

Семья как изначальная инстанция человеческого бытия

Если посмотреть на то, чем являлась семья на протяжении всей человеческой истории и чем она является по инерции до сегодняшнего момента, мы увидим ряд интересных закономерностей.

Во-первых, семья выделяется из общества довольно *искусственным* образом — как результат умозрительного дробления всего общества на отдельные семьи. Вывод о том, что общество состоит из семей, далеко не само собой разумеющийся. Если мы заглянем в самые глубины истории, то увидим, что древнее общество почти тождественно семье. В своих корнях общество — это семья как таковая, а семья есть микрообщество.

С другой стороны, саму семью мы обычно членим на мужчин и женщин, на разные поколения, что тоже является искусственным разделением.

Для того чтобы непредвзято, феноменологически подойти к семье, стоит отказаться от того, чтобы рассматривать семью как часть чего-то другого (общества) и раскладывать саму ее на части.

Семья есть нечто *цельное*, холистское («χολοσ» по-гречески «целое»), что представляет собой фундаментальную основу человеческого бытия. Мы не знаем людей без семьи. Вначале человек существует в семье, и лишь потом семьи составляют роды, племена, кланы, этносы, государства и народы. Именно *через семью* мы получаем представление о мужчине и женщине как ее базовых составляющих, о предках и потомках, живых и мертвых, о времени и месте, о человеке. Гендер, генерации, жизнь, время, местожительство, фигура человека — все это в корнях своих открывается нам *через семью*.

Мышление и семья

Семья есть изначальное органическое *единство*. В семье конструируются основы человеческого мышления, которое, можно сказать, является *мышлением семейным*.

Если рассмотреть простейшие базовые операции, которые осуществляет человеческий рассудок, мы увидим, что он постоянно производит два фундаментальных действия: он *дифференцирует* (разделяет, отделяет) и *интегрирует* (объединяет, соединяет). При этом именно разделение является его главнейшим свойством — отсюда смысл корня «ratio», «рассудок», «рациональность» (что подразумевает «соотнесение разделенного»). Интеграция, соединение предполагает, что нечто до этого было уже разделено, дифференцировано рассудком, рацио («ratio» на латыни означает «отношение», «соотношение»), и теперь ранее разделенное снова объединяется, интегрируется в новые ряды и по новой (искусственно сконструированной) модели. И в целом эти две операции типологически охватывают всю гамму рассудочных операций.

Альтер эго и персона

Эти основные формы рассудочности — дифференциация и интеграция — во всем объеме предоставлены в структуре семьи и в семейном бытии.

Именно в семье изначально складывается базовая пара человеческого мышления: «эго» («я») и «альтер эго» (другое «я»). Понятно, что на различии «эго» и «альтер эго» строится общество и что это различие может приобретать самые сложные формы в зависимости от комплексности самого общества, но именно в семье эта пара конституируется изначально, предопределяя дальнейшие социальные надстройки.

Другое «я» для члена семьи — это дети, предки, жены, мужья. С одной стороны, это не «я», нечто от «я» отличное, но, с другой

стороны, нельзя сказать, что это совсем «не-я», поскольку отчасти это и «я». «Альтер эго» — это одновременно «я» и «не я». Соотношение между «эго» и родственниками формирует первичную матрицу социальности, представление о таком «другом», который не является в то же время полностью «отличным» от себя самого. Эта операция формирует корневое представление о *личности*, персоне и одновременно первооснову мышления, запуская механизм дифференциаций и интеграций.

Личность как выражение этого первичного дифференциально-интегрального жеста рождается именно в семье. В архаических обществах персонализм распространяется не только на семью и общину, но и на весь остальной мир. «Я» и «другой» (причем не только человек, но и животные, стихии, растения, минералы) мыслятся как взаимоотражения. В «я» отражается «он», «она», «оно»; в «нем», в «ней» отражается «я». Все это россыпь открытых персон; игра зеркал, постоянно разделяющая и интегрирующая. Матрица этой игры — семья.

То же самое и другое

Радикализация различия между «я» и «другое я» приводит к другой формализации, к другой паре, где между ними происходит *разрыв.* Здесь нечто *включается*, а нечто *исключается*. Так складываются представления о *тождестве* и *отличии* (на латыни «identitas» и «alteritas»).

Латинский термин «identitas», «идентичность», образован от указательного местоимения «id» — дословно «то», «это», «оно». Ему противопоставляется «alteritas», от слова «alter», «другой». Если в «эго» и «альтер эго» мы имеем связную игру отражений, то пара *тождество/различие* предполагает более строгую оппозицию. В «тождество», идентичность включается все собственное, близкое, осознаваемое как присущее, внутреннее, как то, что включено именно в данную «персону». «Другим», «отличным» здесь становится нечто, что исключено из «тождества», что остается за его пределами.

В семье этой паре соответствует система родов. Сам род и все его члены, которым запрещается вступать друг с другом в брачные отношения, включается в понятие «это», «то же самое», это — «идентичность». «Другим», «отличным» является тот род, с представителями которого можно заключать браки. Для того чтобы создавать новую семью, причисляемую к тому или иному роду, необходимо, чтобы существовала изначальная пара «*тождества/отличия*». Чтобы сохранялось и строго соблюдалось «тождество» рода, необходимо наличие столь же строго отличного «другого

рода», и грань между родами должна утверждаться тем жестче, чем меньше возможности выбора потенциальных эндогамных партнеров для брака (т. е. чем меньше «других родов» есть в досягаемости).

Мужское и женское

Представление о мужском и женском также структурируется в матрице семьи. Разделение полов, их социальных, хозяйственных, ритуальных, церемониальных и иных функций ни в коем случае не произрастает из анатомических особенностей особей (как считали в XIX в. примитивные эволюционисты). Пол есть явление социальное, и представления о его смысле, функции, содержании формируются целиком и полностью обществом, которое может одни и те же анатомические качества осмыслять, конституировать и интегрировать в социальную ткань совершенно различным образом. Так, в некоторых архаических обществах роль мужчины в зачатии младенца вообще отрицается, и плод считается результатом воздействия на женщину невидимого духа.

Привычное для современных патриархальных культур распределение гендерных ролей — мужчина как активное начало, женщина как пассивное — не является единственно возможным; соответствующие гендерные функции могут распределяться более нюансированно. В некоторых аграрных культурах активным началом считается женщина, обеспечивающая сельскохозяйственным трудом благополучие семьи, в отличие от охотников-мужчин, чья добыча зависит от удачи и нерегулярна.

В любом случае распределение половых ролей и представлений об активном и пассивном начале формируется именно на уровне семьи.

Семья как матрица социальных дуальностей

Именно в семье складываются и конституируются также и другие социальные оппозиции:

- мир и насилие;
- равенство и иерархия;
- внешнее и внутреннее (в отношении жилища);
- прибыток и убыток;
- будущее (дети) и прошлое (родители);
- статичное и динамичное (постоянство жилища и перемещения);
- хозяйственное и церемониальное (в других терминах — профанное и сакральное) и т. д.

Все они дифференцируются и интегрируются, различаются и соединяются в соответствии с определенным культурным кодом, который разнится от общества к обществу, но всегда сама базовая модель этих рациональных операций закладывается в образах и фигурах семейного бытия.

Ответить на вопрос, как семья соотносится с этими культурными кодами, вырабатывает ли она их, а затем транслирует, или получает откуда-то извне, столь же невозможно, как решить однозначно, что первично — яйцо или курица, зерно или стебель. Феноменологически мы видим семью и культуру всегда и неизменно как неразрывное целое — культура и семья выступают как нечто единое, как две стороны одного и того же явления. И если появляются в обществе более сложные институты, то и они продолжают развивать базовые модели, изначальные пары и соотношения (т. е. собственно рацио, логос), сложившиеся в фигурах семьи.

Абстрагирование от пары *предки/потомки* дает социальное время; от пары *внешнее/внутреннее* — границы племени, этноса, города, страны; от пары *прибыток/убыток* — экономические системы; от пары *равенство/иерархия* — социальную и политическую стратификацию и механизмы обратной связи; от пары *хозяйственное/церемониальное* — разграничение всего пространства социума на профанное и сакральное и т. д.

Дифференциация/интеграция основных фигур семейного «универсума» выступает как паттерн для комплексных социальных понятий. Так, в государстве сплошь и рядом правитель именуется «отцом» или воспринимается как таковой. В религиозных общинах также фигурируют понятия «отец» (священник), брат (единоверец) и т. д., перенося термины родства на церковь или иную форму священного института. По аналогии семейного жилища организуются селения, города, страны, разграничиваются сферы частного и публичного и т. д.

Глава 57

СОЦИОЛОГИЯ ГЕНДЕРА

Философия гендерной дуальности

Рассмотрим более детально тему гендерной дуальности, т. е. распределения мужского и женского статуса, через многоуровневую и диалектическую семантику которых реализуется обобщение всех вышеперечисленных пар. В гендере происходит обобщение всех основных мыслительных функций, всех возможных оппозиций, всех фиксируемых дуальностей.

Семья выступает как матрица гендера (как изначальное, т. к. она конституирует социальный пол детей) и как интеграция полюсов. А сам гендер воплощает в себе все виды дифференциации.

Поэтому гендер есть, прежде всего, философское и социальное явление. В нем выражается логос человеческой культуры. Гендер лежит в основе мышления и сознания. *Сознание гендерно*.

Неправомочность объяснения человеческого пола через пол животных

Когда эволюционисты и материалисты пытаются объяснить человеческий пол через пол животных, они совершают неправомочную процедуру прямого переноса зоологических закономерностей в область человеческого. Никаких внятных доказательств происхождения человеческого из животного не существует — все ограничивается более или менее остроумными замечаниями и наблюдениями, не далеко ушедшими от древнеримской поговорки «Simia quam similis turpissima bestia nobis» («Обезьяна — как эта уродливейшая бестия похожа на нас»[1]).

Человек ни в коей мере не является и никогда не был животным. С точки зрения социологии представление о животном начале в человеке есть своеобразная модель антропогенеза, которая оперирует с двумя в равной мере социологическими конвенциями — с со-

[1] Замечание латинского поэта Энниуса, ставшее знаменитым через Цицерона, который приводит его в своем сочинении «О природе богов» (De Natura Deorum, I, XXXV).

циальным представлением о человеке в парадигме определенного типа общества и со столь же социальным представлением о животном в парадигме того же самого общества. Иными словами, «дарвинизм» и его разновидности есть не что иное, как социальный миф, который следует рассматривать наравне с другими версиями о происхождении человека, распространенными в других обществах — с религиозными представлениями о творении человека Богом, о происхождении людей от богов, духов, демонов, растений и т. д.

Чтобы отнести человека или отдельные проявления человека к животному, надо иметь представление о животном, картину животного, а они также зависят от общества. Животные как машины Декарта кардинально отличаются от животных как Божиих тварей в христианстве или от животных как духов в архаических обществах. Таким образом, мы не просто ничего не объясняем, но неправомочно усложняем общую картину. То, что у рыб и у людей есть головы, не позволяет объяснить структуру человеческого мозга через анализ поведения рыбы. Головы есть, но совсем разные.

Так же обстоит дело и с полом. У людей, животных, а также у растений есть пол (хотя не у всех). Это бесспорно. Но пол человека, как и другие черты людей, схожие с нечеловеческими существами и растениями, абсолютно отличается от пола животных или растений по смыслу. Человеческий пол — черта присущая только человеку, которая должна объясняться исходя из человека и его социальной природы, т. к. вне социальной природы, вне общества человека не существует. Человек есть существо социальное.

Собственное свойство человека как вида — мышление. Значит, и человеческий пол — в той мере, в какой он является человеческим, — есть философское явление и, быть может, наиболее философское из всех остальных и наиболее человеческое.

Андрогинат семьи

Из интегральной и интегрирующей функции семьи вытекает важнейшее заключение: сама по себе *семья андрогинна*. Семья не просто объединяет, складывает друг с другом мужчину и женщину, она и предшествует им как изначальный пол.

С этой идеей связаны легенды об изначальном андрогинате совершенного человека.

Вспомним легенду, приводимую Платоном в «Пире». В этом диалоге Аристофан так повествует об андрогинате. Приведем выдержки из нее:

> Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, — мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в

себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, — андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. <...> А было этих полов три, и таковы они были потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. <...> Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оте, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов.

И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов, — тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит:

— Кажется, я нашел способ сохранить людей и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. <...> А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я, сказал он, рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке.

Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить. <...> И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь. И если одна половина умирала, то оставшаяся в живых выискивала себе любую другую половину и сплеталась с ней, независимо от того, попадалась ли ей половина прежней женщины, т. е. то, что мы теперь называем женщиной, или прежнего мужчины. Так они и погибали. <...> Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу[1].

Если прочитать этот рассказ социологически, то в нем на первый план выступит основная идея о том, что двум известным нам полам предшествует изначальный третий пол, андрогинат. В этом же диалоге, но в другом месте, Платон вспоминает Гераклита, говорившего, что «единое, расходясь, снова сходится»[2]. Влечение полов друг к другу есть следствие того, что существует инстанция, в которой они едины, и эта инстанция — логически, а не хронологиче-

---

[1] *Платон*. Пир // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. С. 98–100.

[2] Там же. С. 95.

ски — предшествует разделению. Разделение полов есть травма. Объединение полов — исцеление. А существование третьего пола, андрогината, концентрирует в себе такое могущество, что пугает, согласно Платону, даже высшего из олимпийских богов, Зевса, символизирующего собой логос.

Все эти соображения следует спроецировать на семью как матрицу человеческого бытия. Она могущественна и «пугает Зевса» потому, что в ней формируется основа сакрального. Гендерная дифференциация есть травма, исцеление состоит в создании новой семьи, т. е. в восстановлении андрогината.

Андрогинат семьи конституирует гендер как раскол своей природы, но гендер, движимый ностальгией по утраченной полноте, снова воссоединяется в семью и цикл замыкается. Человеческий пол есть ностальгия по семье как по истоку человеческого начала. Ницше по этому поводу шутил[1], что «все в женщине загадка с одной разгадкой, эта разгадка — беременность». И в другом месте замечал уже серьезнее и трагичнее: «Ибо многому обещан был брак и больше, чем брак, — многому, что более чуждо друг другу, чем мужчина и женщина, — и кто же вполне понимал, как чужды друг другу мужчина и женщина!»[2]

Семья — это исток гендера и цель реставрации андрогината как изначального социокультурного и философского состояния.

Семья как дазайн

Чрезвычайно важно понять неправомочность рассмотрения семьи как совокупности сингулярных индивидуумов. Индивидуальные единицы не могут создать семью как социологическое явление, и семья на индивидуумов не раскладывается, разве что это рухнувшая, распавшаяся семья.

Чтобы описать бытие семьи, можно воспользоваться особой фигурой из философии Мартина Хайдеггера, называемой совершенно непереводимым именем «дазайн» (Dasein)[3]. Согласно Хайдеггеру, *«дазайн»* означает *фактичность человеческого присутствия в мире*, первичную по отношению к представлениям о человеке и мире, о субъекте и объекте, о внутреннем и внешнем, воспринимаемом и воспринимающем и т. д. Дазайн — это бытие до представления о нем, в его изначальном, еще не рассеявшемся на пары противоположностей, присутствии. Вместе с тем это мышле-

---

[1] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М.: Сирин, 1990.

[2] Там же. С. 153.

[3] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010; *Он же.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

ние в своем *преддискурсивном*, *дорациональном* состоянии, оперирующее экзистенциалами и целостными структурами (Gefüge).

Все это в полной мере приложимо к семье. В ней есть нерасчленимый узел экзистенциалов, расходящийся лучами членов семьи, но в критические моменты собирающийся снова в единое и неделимое общее присутствие.

Экзистенциальная аналитика семьи, впрочем, совершенно неразработанная тема, и мы ограничимся лишь указанием на то, что это направление представляется чрезвычайно плодотворным для философии и социологии.

Человек как таковой по своему феноменологическому и экзистенциальному статусу нормативно есть *человек семейный*.

Психоанализ семьи. Перевернутый Фрейд

Если в оптике экзистенциализма тема гендера и семьи изучена на удивление слабо, то психоанализ весь построен на интерпретации гендерных отношений и, более того, берет эти отношения в качестве базовой герменевтической парадигмы. Психоаналитический метод толкования психических явлений, и даже феномена сознания, все сводит к половому влечению и его трансформациям и метаморфозам, происходящим в области бессознательного.

Здесь материал настолько обширен, что простого обзора хватило бы на многотомную энциклопедию. Поэтому ограничимся лишь самыми общими замечаниями.

Открытие Фрейдом и его последователями сферы подсознания и выделение в качестве основных механизмов подсознательного импульсов, связанных с «либидо», половым влечением, поставили гендерную проблему в центр внимания не только психологии и психиатрии, но и философии XX в. Сам Фрейд в своих поздних трудах попытался спроецировать эту методику на более широкий исторический, социологический и культурологический контекст[1]. Последователи Фрейда (А. Адлер, Э. Фромм, Ж. Лакан, В. Райх и др.) продолжили эту линию и распространили ее на политику. Однако, вслед за Фрейдом, они рассматривали гендер (пол) как базовый импульс подсознания, как Эрос, который имеет самостоятельную природу и объясняет все остальное, без того, чтобы самому быть объясненным чем-то еще. Характерно, что уже в упоминавшемся диалоге «Пир» Платона Федр и Павсаний пытаются описать природу любви через обращение к Эроту как самостоятельному началу (Павсаний, правда, уточняет, что их два — «возвышенный, соответствующий Небесной Афродите» и «приземленный, соответ-

[1] См.: *Фрейд З.* Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2006.

ствующий Афродите Пандемос, т. е. всеобщей, вульгарной»[1]). Но Аристофан идет дальше и пытается истолковать самого Эрота через миф об *изначальном андрогинате*.

Если продолжить нашу мысль об андрогинной природе семьи, то вполне можно соотнести сюжет Платона касательно Эрота с Эросом Фрейда. Так, Фрейд основывает свою теорию и терапевтическую методологию на воспоминании пациента о событиях раннего детства, в которых — обязательно в рамках семьи — происходило первичное формирование эротических импульсов, чаще всего подавленных, сбившихся с пути, подвергшихся репрессиям сознания, ассоциировавшихся с тем или иным событием или знаком и т. д. События раннего детства в семье и отношение к родителям формируют структуру индивидуального бессознательного, которая предопределяет в дальнейшем психоаналитический портрет личности. Но семья здесь воспринимается только как решетка, которая накладывается на «либидо», и значит, выступает как вторичная.

Если перевернуть картину, описанную Фрейдом, в духе Аристофана, то можно сказать, что семья не просто артикулирует влечение или способствует его девиации (развитие комплексов, неврозов, психозов и т. д.), но порождает эти импульсы, конституируя гендерные стратегии будущей личности. Такое прочтение Фрейда, не считая некоторых весьма проницательных догадок Лакана, никем не предпринималось, а между тем это представляло бы собой чрезвычайно плодотворное направление.

Стартовой аксиомой такого фрейдизма, пересмотренного в свете семейного андрогината, было бы следующее утверждение: семья является той феноменологической инстанцией, которая конституирует собой желание, учреждает и индуцирует его изначально на глубинном уровне, а затем на последовательных стадиях взросления ребенка этап за этапом артикулирует его в соответствии со спецификой социокультурного кода. Патологию и норму в таком случае надо отсчитывать не от желания и его предположительно «свободного» развития, но от соответствия или несоответствия желания социологическому нормативу семьи в ее конкретно-исторической парадигмальной структуре.

Обмен женами как основа социальности

С точки зрения французского антрополога Клода Леви-Стросса, *обмен женами в обществе составляет суть социальности*[2]. Ле-

[1] *Платон*. Пир. Указ. соч. С. 89 – 90.

[2] См.: *Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. La Haye-Paris: Mouton, 1968.

ви-Стросс рассматривает женщин как главный социообразующий фактор: в обмене женами между кланами и фратриями (между различными экзогамными группами) он видит «письменность бесписьменных культур», основу их логоса, их глубинного культурного кода.

К. Леви-Стросс утверждает, что мифы, предписания, обряды, церемонии, законы, регламентирующие брак в архаических обществах, совокупно определяют фундамент «первобытного мышления», а само это мышление ни в чем не уступает по качеству и многообразию связей, ассоциаций, дифференциаций и интеграций мышлению человека «комплексных» (т. е. сложных, *современных*) обществ. Порядок брака представляет собой алгоритм мышления, регулирующий модель различий и обобщений, т. е. структуру рассудка[1].

В обмене легитимными невестами выражается вся гамма рациональности: диалектическая игра *внешнего и внутреннего*, *активного и пассивного*, *своего и чужого*. В основе этого процесса лежит баланс отношений между «родством» и «свойством».

«Родство» — это расширенная, полностью инклюзивная идентичность, то же самое. Но включающее в себя все признаки интеграции родство исключает брак. В смысле запрета на инцест. Брак внутри ареала родства не возможен. Чтобы брак стал возможным, необходим другой, строго экзогамный род, т. е. принципиально *неродной*, *чужой род*.

С этим *чужим родом* (и эта чуждость подчеркивается множеством мифологических, тотемных, обрядовых, церемониальных установок) через брак устанавливаются отношения «свойства».

Мужчины из рода **А** берут женщин из рода **В**, а мужчины из рода **В** берут женщин из рода **А**. В результате баланс полностью сохраняется, структура семьи остается неизменной, смена поколений течет своим чередом, трансляция культуры обеспечивается самим фактом существования семьи и законов ее становления. В этой брачной процедуре заключен весь алгоритм мышления — различение и интеграция, инклюзия и эксклюзия, установка границ и трансгрессия. Диалектика понятий «родственник» — «свояк» составляет основу языка. Женщины в этом языке являются высказываниями, формирующими содержание интенсивного многомерного обмена, циркуляцию жизни.

Конечно, на практике в брачном цикле чаще всего участвуют не два, а более родов. Тогда мужчины из рода **А** отдают женщин (сестер и дочерей) в род **В**, мужчины из рода **В —** в род **С**, а из рода С — в род **А**. Модель легитимного рода для законного брака может

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010. С. 453–499.

многократно усложняться, но суть остается той же. Запрет на инцест является главным правилом, соблюдающимся во всех типах обществ — от самых простых до самых сложных. Достаточно жестко придерживаться норм экзогамии и диалектика *«родства»/«свойства»* будет соблюдена.

Исходя из этого правила, минимальный формат человеческого общества должен иметь как минимум *два экзогамных рода*, т. к. для формирования семьи необходим «другой», «чужой». И гендер является в этом определяющим фактором.

Потребность в «чужом роде», становящемся «своим» в ходе брачных связей, лежит в основе социогенеза и этногенеза. Общества и этнос складываются через развертывание этих постоянно воспроизводящихся паттернов семьи.

Поскольку большинство изучаемых обществ являются патриархальными, можно говорить о том, что женщины являются главной *социогенетической* силой. Женщина лежит в основе социальности и этноса. Женщина — это то, чем обмениваются роды для того, чтобы создать специфическую систему культуры. В самых простых обществах женщина является тем единственным, чем в обязательном порядке обмениваются роды. Следовательно, все формы обмена — культурного, экономического, словесного — могут быть сведены к обмену женами. Более того — они развиваются из этого первичного обмена и часто служат его субститутами.

Выдать замуж — означает фундаментальный жест отдачи, продажи, посылки, траты. Взять в жены — столь же фундаментальный жест приобретения, получения, купли, прибыли. И в таком случае главным требованием становится эквивалентность обмена: отдал женщину, получил женщину; все остальное — включая обмен речами и товарами — есть надстройка над этой базовой операцией.

Брачный обмен — это единственная форма, где не происходит отчуждения от предмета обмена, все остальные формы экономической деятельности приводят к отчуждению, к тому, что обмениваемое становится товаром. Хотя, конечно, в некоторых жестко патриархальных моделях женщин меняют на коров, свиней, ожерелья, кабаньи клыки и т. д., но при этом происходит не столько отоваривание женщин, сколько одухотворение, сакрализация коров, свиней, ожерелий, клыков и т. д., которые персонифицируются в духе все той же диалектики — *родной/чужой*, *«эго»/«альтер эго»* и т. д. — и становятся частью расширенной социальности, включающей в себя не только людей, но и зверей, стихии, растения, минералы, а также духов, чудовищ и волшебных существ (повествованиями о браке с которыми наполнен фольклор всех народов земли).

Маскулиноид и феминоид. Эйдетические ряды

В рамках семьи, в зависимости от того, как конкретно решаются проблемы «*эго»/«альтер эго*», *тождество/различие*, *внешнее/внутреннее*, *активное/пассивное*, *берущее/дающее* и т. д., возникают две специфические культурные фигуры, которые можно назвать «*феминоидом*» и «*маскулиноидом*». *Феминоид* и *маскулиноид* — это не биологические особи, а *социокультурные типы*, которые представляют собой в данной конкретной культуре решение проблемы «*эго»/«альтер эго*».

В большинстве патриархальных обществ эта проблема решается так, что «эго» рассчитывается по линии «мужское», «альтер эго» — по линии «женское». Точно так же идентичность отсылает к мужскому, различие — к женскому. Мужское считается суммарно активным, женское — пассивным. Женское соответствует миру, мужское — войне и т. д. Но «женское» и «мужское» далеко не всегда соответствует мужчине и женщине. Поэтому и следует вместо этого говорить о «маскулиноиде», выражающем мужское начало, и «феминоиде» — выражающем женское. В неоплатонической терминологии маскулиноид — это эйдетический ряд, ось, связывающая между собой все типичные проявления мужественности в самых разных символических, социальных и природных областях. То же самое касается и «феминоида».

Но таких мужчин и женщин, которые строго соответствовали бы этим эйдетическим рядам, т. е. были бы совершенными «маскулиноидами» и «феминоидами», не существует. Семья складывается из этих половин символически, выражая собой третий эйдетический ряд — андрогинный.

Любое общество, даже ультрамаскулиноидное, где идеалом является чистый маскулиноид, не может отказать реальному мужчине в обладании многими феминоидными чертами. Это же касается и женщин. Чаще всего это проявляется наглядно при расширении социальных отношений за пределы семьи — в области публичного.

Так, низшие социальные страты считались более феминоидными, нежели высшие. А рабы во многих архаических обществах приравнивались к женщинам, обряжались в женскую одежду, иногда подвергались принудительной кастрации.

В других случаях в воинских этносах и социальных стратах, представляющих собой эксклюзивные мужские коллективы «альтер эго», то, что в семье проецируется на женщину, могло проецироваться на другого мужчину. Немецкий философ и социолог Ганс Блюхер[1] на этом основании выдвинул идею о происхождении государства из гомосексуальных связей мужчин с мужчина-

[1] См.: *Blüher H.* Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Stuttgart, 1962.

ми (Männerbund). Это характерно для бюрократических, военных, маскулинистских обществ типа Спартанской Греции. Г. Блюхер приводит многочисленные примеры того, что при создании государства как учрежденной маскулиноидной модели «альтер эго» начинает проецироваться начальниками на подчиненных, господами на слуг и т. д. В определенных ситуациях феминоидность может ассоциироваться только с мужчинами, но социологическая структура гендера сохраняется и в этом случае.

Посвящение в пол

Маскулиноид и феминоид — это то, что культурным образом конституируется, отталкиваясь от андрогинного синтеза семьи. И всякий раз в каждом обществе эти фигуры *различны*. Есть типизации с максимальной концентрацией полярных гендерных свойств. Есть смешанные формы, где мужчинам и женщинам *нормативно* предписывается иметь вполне определенную пропорцию маскулиноидных и феминоидных качеств, в зависимости от множества факторов — рассматриваемой области, профессиональной, сословной, религиозной, этнической принадлежности, ареала проживания и т. д.

Эти пропорции конституируются социально, беря биологический пол за отправную точку, а еще точнее, за пластическую субстанцию, которой обучение, воспитание, образование и иные формы социализации придают требуемую форму. Конечно, анатомическая девочка проще оформляется в социальную личность с преобладанием феминоидных черт, но здесь не следует упускать из виду воспитания в семье с момента появления на свет. Образ матери и других женских членов семьи играет фундаментальную образовательную роль. Воспитание в чисто мужском коллективе может существенно скорректировать в социально-психологическом плане анатомические предпосылки. Если же нарочито воспитывать девочку как мальчика и делать это в предрасполагающем к этому социологическом контексте, то можно добиться впечатляющих результатов. Все то же самое верно и для анатомических мужчин.

К этому надо добавить обряды инициации, практиковавшиеся по достижении юношами (гораздо реже — девушками) половой зрелости. В ходе инициации происходило становление социологическим мужчиной. В ходе специальных обрядов мальчик получал доступ к *маскулиноидному коду* — включая разрешение жениться, участвовать на равных правах в профессиональной деятельности, в религиозных церемониях, в военных действиях, в принятии политических решений. Мужчину делала мужчиной инициация. Без нее гендер был недействителен[1].

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. С. 238—241.

Поляризация семьи. Патриархат и феминоидные культуры

Семья андрогинна. Но она может поляризоваться по двум направлениям — либо в сторону маскулиноида, либо в сторону феминоида. В зависимости от этого складываются различные модели семьи, такие как моногамия, полигамия, полигиния, полиандрия и т. д.

Если акцент ставится на экзальтации фигуры маскулиноида, мы имеем патриархат. Чем радикальнее патриархат, тем больше он склоняется к формам полигамии (многоженства) или полигинии (социальной легитимации наличия нескольких наложниц или сожительниц). При этом свобода поведения мужчин в области галантных отношений существенно и качественно превышает свободу поведения женщин.

Если возобладает феминоидный ряд, можно ожидать обратной диспропорции — полиандрии (легального брака женщины с несколькими мужьями) и легитимации свободы нравов для женщин (без какого бы то ни было общественного осуждения). Полиандрия существует в некоторых обществах с матрилокальной и матрилинейной организацией. Как правило, в таких обществах отрицается участие мужчин в акте зачатия (например, у жителей Тробриандских островов). Пример полиандрии мы встречаем в Бхагавадгите, где Драупади представляется общей женой братьев Пандавов. Нельзя исключить, что закон левирата (легальное сожительство братьев с супругой одного из них), упоминаемый и известный в Ветхом Завете, имеет те же корни. Современные социальные типы дам легкого поведения могут быть с определенной натяжкой отнесены к этой же социальной модели — феминизация культуры и общества автоматически влекут за собой изменения в нормативных стратегиях поведения полов.

Глава 58

РУССКАЯ СЕМЬЯ. СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА

Пол у русских

Сделав некоторые методологические замечания общего характера, рассмотрим проблему гендера в русском обществе.

Мы подходим сейчас к попытке феноменологически исследовать гендерную структуру, составляющую парадигму русского общества. Нам предстоит описать фигуру русского маскулиноида и русского феминоида, но отталкиваться мы будем *от семьи*, т. е. от андрогинного архетипа. Как мы видели, семья всегда первична, мужчина и женщина вторичны по отношению к ней.

Если взглянуть на наиболее устойчивый тип семьи, количественно и нормативно преобладавший в русской истории, мы увидим, что им будет *оседлая земледельческая семья*. Русская семья в своем изначальном архетипическом виде — это семья:

1) во-первых, *оседлая*, связанная с жесткой фиксацией в (культурном и природном) пространстве;

2) во-вторых, это семья *земледельческая*, т. е. добывающая пропитание путем обработки земли и разведения скота.

Любое утверждение проясняет свой смысл тогда, когда мы уточняем, что в нем отрицается. Из первого признака мы выводим важнейшее социологическое и этносоциологическое заключение — это семья *не кочевая* и не относящаяся к обществу *охотников и собирателей*.

То, что она не кочевая, означает, что скотоводство не является главным ее занятием и что она не имеет внутренних предпосылок развиваться в сторону жестко мужского воинственного социального образования, к которому тяготеют кочевники-скотоводы. Неожиданные атаки, разбойные нападения, грабежи и насилия, молниеносные перемещения, жесткая армейская дисциплина, безоговорочное подчинение начальнику, постоянная смена местонахождения — все эти социологические особенности кочевых обществ русской семьи чужды и в ее парадигмальный код не входят.

То, что эта семья не относится к обществу охотников и собирателей, означает, что она имеет дело с природой и окружающим миром *не непосредственно*, через погоню за дикими зверьми и поиск

дикорастущих съедобных кореньев, плодов и ягод, но *опосредованно* — через культивацию почвы, посадки и выращивания злаков и овощей, а также через разведение домашнего скота. С природой такая семья взаимодействует через промежуточную зону *трудовой культуры*, где домашний скот и выращиваемые растения составляют особую область, входящую частично в сферу общества, т. е. семьи, а частично — в сферу «другого». Пашня, огород — это не дикая природа, это то, что расположено между природой и культурой. То же самое относится к домашнему скоту — козам, свиньям, коровам, курам, собакам, представляющим собой не диких, но своих, очеловеченных животных, так же как являющая собой *очеловеченное пространство* пашня.

Мы не имеем никаких исторических данных о русских как об охотниках и собирателях. Те русские, которые появляются в истории как русские, сразу являются оседлыми хлеборобами. И именно зона земледелия и домашнего скота становится основным *жизненным миром* русской семьи, которая в значительной степени и создает ее структуру, и распределяет ценностные приоритеты.

Пласты мира крестьянской семьи

Здесь следует обратить внимание, что в тройственной системе «человек (семья) – культура – природа» или «человеческое – очеловеченное – и далекое нечеловеческое» возникает довольно сложная *социологическая карта мира. Между «этим» и «другим» в ней наличествует не разрыв, hiatus, дыра, но градиентный переход, хроматический ряд, где кроме собственно различных тонов учитываются и те интервалы, которые лежат между ними — пол тона и даже четверть тона.*

Землепашец стоит лицом к лицу не с миром, но с полумиром, полусамим собой. Здесь самое время вспомнить то, что мы ранее говорили о дазайне Хайдеггера. Дазайн Хайдеггер также помещает *между* — в частности, между субъектом и объектом, между внутренним и внешним и т. д. Для земледельческого общества и земледельческой семьи эта область «между» заменяет собой и объект (внешний мир) и субъект (человека как такового). Так возникает аграрный экзистенциал, способ экзистирования в пределах границы между «этим» и «тем», которая расширяется в обе стороны настолько, что становится самостоятельным и полноценным жизненным миром, сферой бытия русской крестьянской семьи.

По сути, в таком экзистенциальном срезе нет ни человека, ни природы — есть только аграрная культура, всегда промежуточная, всегда *между*, а по обе стороны от этой культуры пребывает сфера *священного* — в форме духов, богов или Бога. Дух стоит и на месте

субъекта, и на месте объекта. Но неопределенность, подвижность и тонкость этого духа заставляет крестьянина сосредоточиться на наглядном и ощутимом — на сфере культуры, где пашня, огород и сад заменяют собой леса, степи, болота и просторы, а домашний скот — диких лесных животных. В крестьянском мире все персонифицировано, окультурено, оживлено и одухотворено.

Вместе с тем сохраняется и структура трех пластов социологического пространства:

дом – огород (пашня, сад) – лес

человек – домашний скот – дикие звери

Схема 40. Пласты социологического пространства крестьянской семьи

Эта структура концентрична, но важно заметить, что за ее пределом — и внешним, и внутренним — располагается область сакрального, поэтому центр совпадает с периферией. В человеке — как в доме — живет дух, и он же живет за горизонтом далекого леса, за рекой, за морем, за горами, за степями и т. д.

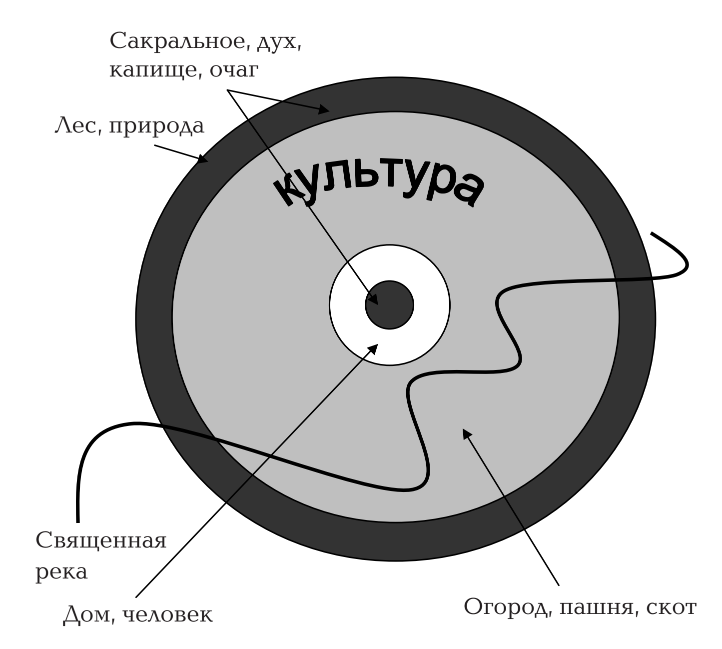


Схема 41. Концентрическая схема крестьянской вселенной с учетом сакрального

Землепашеская семья обитала на *ровном пространстве*, которое является для русских семей нормативным. Это ровное пространство мыслилось круговым — таким его сделал, по легендам, Егорий Хоробрый, русский демиург. Поэтому образ круга лежит в

основе социальной организации русских общин и проецируется на всю структуру мировосприятия крестьянской семьи.

Одновременно это пространство является водным, речным. Река дает жизнь растениям, животным, людям, обеспечивает коммуникации с большим миром и воспринимается также как образ *реки времен*, *реки родов*. Поэтому она священна, сакральна и населена духами, вилами, русалками, водяными и т. д.

Большая семья

Крупнейший русский социолог, основатель русской социологии М.М. Ковалевский, изучавший социологические, этнические и этносоциологические стороны жизни русского народа, говорит о том, что первичная семья древних славян представляла собой *большую семью*. Это значит, что речь идет не о нуклеарной семье, состоящей из отца, матери и их детей, но о семье, включавшей стариков, братьев, сестер, а также часто *свояков* и челядь из рабов и холопов, проживавших совместно и имевших общее хозяйство[1]. Южные славяне называли такую общину *«братством», или «задругой»*.

М.М. Ковалевский подробно описывает структуру общины. Глава-домоправитель, или «домочин», избирается из числа пожилых, хотя иногда делалось исключение и «домочином» назначался молодой, но женатый человек. Домочин управлял общинным имуществом, заведовал общинной казной, приобретал все необходимое для общины. После домочина почетом и уважением пользовалась «домочица», т. е. домохозяйка. Ею обычно была жена домочина. В некоторых местностях женщины назначали сами домочицу, но их выбор должен был утвердить семейный совет. Права и обязанности домочицы касались внутренней жизни дома. Она вела домашнее хозяйство, распределяла работу между женщинами, смотрела за порядком, улаживала ссоры и давала советы относительно брака девушек. Таким образом, функция лидерства распределялась в общине по полу и укрепляла семейную организацию[2]. Здесь важно подчеркнуть, что «русская большая семья», или «община» («задруга»), организуется не только по родовому признаку. Чисто родовой семьи на Руси мы не встречаем.

Считается, что первичные формы организации семьи у охотников и собирателей представляют собой мигрирующие родовые кланы, где семьей считается как раз моногамная нуклеарная ячейка.

---

[1] См.: *Ковалевский М.М.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности / Под ред. М.О. Косвена. М.: Соцэкгиз, 1939.

[2] См. там же. С. 160.

У славян мы не видим доминации рода. Напротив, мы фиксируем организацию, где большие семьи живут рядом с другими большими семьями. Это очень важно, т. к. объясняет, почему родовых деревень в Древней Руси (да и в современности) нет.

Отсюда берет свое начало понятие *общины*, *верви* или *мира*. Изначально «вервь», возможно, означала родовую семью, но уже в первых исторических упоминаниях о ней и в уложениях XI в., в частности в «Правде» Ярослава, под *вервью* уже понимается именно *община*, т. е. не только родовая, но и хозяйственная дружеская организация, состоящая из нескольких семей. Представление о семье и семейном быте предполагает сосуществование в рамках нескольких семей, в общине. Община, мир, вервь отражаются в «большой семье», и наоборот, сами они отражают структуру этой «большой семьи», что позволяет масштабировать ее во всех направлениях.

Слабая изученность структуры свойства́ у русских

Досадным пробелом русской истории является то, что мы не досконально знаем структуру *свойства́* у русских, т. е. как традиционно организовывались модели легитимации брака в древних русских семьях. Очевидно, что жестко соблюдался принцип экзогамии, запрет на инцест. Однако, судя по косвенным признакам, отдельным обрядам, мифам, преданиям и церемониям, существовали модели, благоприятствовавшие брачным связям с одними родами и общинными группами и порицавшие эти связи с другими.

Это важнейший момент, который мог бы пролить дополнительный свет на структуру русского гендера. Эта тема, к сожалению, мало изучена, либо на этот аспект просто недостаточно обращали внимание.

У нас есть сведения о вервях и задругах, но нет четкого представления о том, как и на каком основании осуществлялись взаимодействия с родами свояков, как свояки интегрировались в большую семью и какую роль в них играли.

Между тем, как показал К. Леви-Стросс[1], именно отношения свойства́, регламентирующие легитимный обмен женщинами внутри и вне племени, образуют основу культурного кода. Если применить методологию Леви-Стросса, использованную им для исследования мифов и легенд индейцев Южной и Северной Америки, к анализу русских волшебных сказок, легенд, духовных стихов, брачной обрядовой поэзии и других форм русского фольклора, мы получили бы бесценную информацию о структурировании гендера в

[1] См.: *Lévi-Strauss C.* Les Structures élémentaires de la parenté. Op. cit.

архаических русских семьях. Кое-что в этом направлении было сделано в фундаментальных работах В.Я. Проппа[1] и его последователей, но этой работой в полной мере только еще предстоит заняться.

Устойчивый андрогинат

Семья, которая предполагает ведение совместного хозяйства с другими семьями, получает возможность самого *сбалансированного* развития гендерных отношений. Оседлое землепашеское культурное ведение хозяйства предполагает баланс мужского и женского начал. Таким образом, в самом хозяйственном цикле и в социологических условиях древнеславянской семьи нет предпосылок для развития крайней маскулиноидности или крайней феминоидности. Можно назвать такую форму *устойчивым андрогинатом* семьи.

Устойчиво андрогинная семья — это семья, в которой не происходит жесткого перекоса в сторону эксклюзивного патриархального господства мужчины. Все данные о строго патриархальных семьях, в которых к жене начинали относиться как к «подчиненному», и даже как к «рабе», «инструменту», «товару», «предмету», отражают установки более поздних эпох, связанные с укреплением государственности и влиянием на русское крестьянское общество внешних социологических нормативов.

Изначальная крестьянская семья сущностно андрогинна. Об этом справедливо пишет М. Ковалевский: «Ходячее мнение о полном порабощении жены в патриархальную (читай „архаическую“. — *А. Д.*) эпоху совершенно не согласуется с фактами, которые можно установить на основании изучения древних законодательств, в особенности римского, германского, славянского. <...> Жена была не рабой своего мужа, а его подругой. И это явствует самым несомненным образом из той роли, которая ей принадлежала в семейном культе».

Для нас важно, что это замечание прикладывается к славянам.

Роль женщины в славянских семьях

В архаических и традиционных славянских семьях именно жена считается носительницей и хранительницей *родовых* традиций. Женщина передавала детям не только тело, но и культуру,

[1] См.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986; *Он же.* Морфология сказки. М.: Лабиринт, 1998; *Он же.* Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.

причастность к жизненному миру. Она играла важнейшую роль в экономике крестьянского быта, и роль женщин в сельскохозяйственных работах была огромной. У древних славян женщины были центральными персонажами в похоронных обрядах и, вероятно, осуществляли ряд магических и религиозных церемоний.

Образы женщин сопровождают изображения Рода на вышивках и традиционных славянских узорах в форме двух рожаниц. Часто рожаницы располагаются с двух сторон от существа с оленьими рогами, а иногда сами имеют рога (что запечатлено в древнем женском головном уборе славянок). Кроме того, в некоторых случаях образ Жены стоит в центре, а с двух сторон от нее находятся олени[1].

Образ реки связан в славянских воззрениях с идеей рода, поэтому мы видим связь речного символизма с фигурой Праматери. Это отражено в легенде о происхождении скифов, которую Геродоту сообщили крымские эллины. Согласно этому преданию, у Геракла, путешествовавшего по Скифии, украли коней. В их поисках он наткнулся на пещеру, в которой жила змееногая женщина, дочь водяного царя реки Днепр. Она обещала вернуть лошадей при условии, если он станет ее мужем. Геракл произвел от нее трех сыновей, которых скифы считали своими предками.

Чрезвычайно схожее предание мы встречаем в нартском эпосе осетин, где идет речь о речной богине Дзерассе, которая была дочерью Донбеттыра, водяного царя, и которая также могла превращаться в различные существа. Сюжет о ее превращении в птицу как две капли воды воспроизводит русские сказки о Жар-Птице.

В этих архаических легендах, аналоги или эквиваленты которых мы многократно встречаем в русских сказках, запечатлено священное почитание женского начала, которое отражалось и в конкретной функции, и в роли женщины в крестьянском быту.

---

[1] См.: *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1981.

Глава 59

ГЕНДЕР И ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

Русская семья как идеальный тип

Мы неоднократно упоминали теорию «суперпозиции культур», в частности, когда говорили о происхождении государства из наложения кочевой социальности на оседлую. Теперь проследим, как эти процессы затрагивали гендерную структуру русского общества.

Ранее мы описали русскую семью как семью *большую* и выражающую принцип *устойчивого сбалансированного андрогината*. Эта модель часто встречается в аграрных обществах, но и в них могут быть существенные смещения как в сторону маскулиноидности, так и в сторону феминоидности. Русская же аграрная крестьянская семья отражает именно равновесие гендеров. Мы можем взять эту модель за образец того, что М. Вебер называет «идеальным типом». Такой тип редко встречается в действительности, но представляет собой социологическую модель, которая при рассмотрении большего числа конкретных случаев обнаруживается как нечто среднее, нормативное и доминантное, как социологическая парадигма.

На практике такой идеальный тип соответствует русскому обществу в том случае, если мы само это общество рассматриваем в отрыве от исторических взаимодействий с другими типами обществ, т. е., в свою очередь, как «идеальный тип». Это совершенно необходимо в ходе исследования для того, чтобы иметь устойчивое ядро того предмета, который мы исследуем, с которым имеем дело, даже если мы будем корректировать эту модель, сообразуясь с конкретными результатами этого исследования.

Поэтому сейчас мы рассмотрим, как влияют на русскую семью и ее гендерные пропорции исторические факторы. В первую очередь это касается той суперпозиции культур, с которой начинается отсчет русской государственности. Эта государственность сопряжена с призванием алогенной элиты — Рюрика и его дружины, — которая принадлежала к иной социологический модели, нежели большинство оседлого славянского населения Среднерусской возвышенности, и несла в себе иные гендерные установки.

Маскулиноиды Турана

Здесь следует упомянуть концепции Фридриха Ратцеля[1], Людвига Гумпловича[2], Александра Рюстов[3], Франца Оппенгеймера[4], в которых показывается, что в процессе социогенеза и создания государства осуществляется взаимодействие политических структур различного уровня сложности. Существуют более активные, агрессивные, жестко структурированные этносы, где *дифференциация доминирует над интеграцией*. Эти жестко иерархизированные этносы радикально маскулиноидного типа оказывают мощное влияние на остальные этносы, с которыми они входят в контакт, особенно если те оказываются по сравнению с ними более феминоидными или более сбалансированными (андрогинными).

Исторические исследования, в частности работа Ф. Оппенгеймера[5], показывают, что практически все государства Евразии, начиная с первого тысячелетия нашей эры, были созданы туранскими кочевниками, покорявшими оседлые племена. Это были скифы, тюрки, гунны, готы, сарматы, позже монголы. Евразийские кочевники, независимо от их этнической структуры, представляли собой носителей духа кочевых империй, где доминировал жестко *маскулиноидный* тип. У маскулиноидного общества евразийских кочевников всегда существовал дефицит жен. Постоянное преодоление на коне гигантских расстояний, общая агрессивность культуры, желание быстро захватить то, что можно, склонность к насилию и грабежам, неприязнь к долговременному и размеренному физическому труду составляли особый мускулиноидный тип кочевых империй Турана.

Импульс кочевых империй мы видим на всем протяжении мировой истории вплоть до последних походов варваров, организовавших Западную Европу в том виде, в каком она существует сегодня.

Кочевники и славяне: гендерный аспект взаимоотношений

Если мы вспомним историю восточных славян, то увидим, что предки русских изначально являлись *данниками степных империй*, туранских *маскулиноидных* племен, забиравших у них пищу, зерно, ценности и *женщин*. Важно, что женщину уводили, как правило,

---

[1] См.: *Ratzel F.* Völkerkunde. Leipzig u. Wien, 1894—1895.

[2] См.: *Gumplowicz L.* Der Rassenkampf, soziologische Untersuchungen. Wien, 1883; *Idem*. Die soziologische Staatsidee. Graz, 1892.

[3] См.: *Rüstow A.* Wirtschaft und Kultursystem. Erlenbach; Zürich; Stuttgart: Eisermann, 1955.

[4] См.: *Oppenheimer F.* The State. New York: Vanguard Press, 1926.

[5] Ibidem.

туда же, куда и продукты питания, т. е. к маскулиноидным кочевникам, у которых, в свою очередь, был недостаток женщин, но переизбыток мужской агрессивной силы и отсутствие каких бы то ни было ограничений для ведения подобного образа жизни. Более того, этот образ жизни считался нормативным, морально более совершенным, нежели нравы оседлых этносов, и единственно достойным для кочевника.

Кочевой народ представлял собой, по сути, войско. Все его члены были так или иначе мобилизованы в стихию бесконечных походов.

Кочевники стремительно обрушивались на своих противников, разбивали сопротивление, захватывали ценности побежденных, экспроприировали женщин и снова отправлялись в бескрайние просторы степей. Женщины и младенцы к таким условиям адаптировались с трудом, умирали, и кочевникам приходилось искать новых жен и заводить новых детей в ходе очередных набегов.

Между оседлыми и кочевыми племенами складывался *социологический симбиоз*. Носителями культуры выступают оседлые племена, носителями государственности, политической власти — кочевые.

В русской истории эта схема в точности повторяется. Степняки строят свое отношение со славянами строго по данной схеме. Последними по времени мы застаем в этом качестве хазар, взимающих дань со многих славянских земель и городов, включая Киев.

Для оседлых народов эта парадигма отношений выражается в области гендера в устойчивом сюжете о «далеком браке» или «краже невесты». Отойдя слишком далеко от андрогинного круга семьи — как в пространственном, так и в символическом, культурном смысле (например, слишком радикально акцентировав собственную феминоидность), — девушка рискует быть похищенной чудовищем — Кощеем Бессмертным, Змеем, оборотнем, медведем, лешим и т. д. Такое похищение описывает переход за границы общества и связанные с ним опасности, риски, катастрофы. Чаще всего этот комплекс надстраивается над практикой регулярного отбора невест кочевыми племенами.

В чертах чудовища (Змея) легко обнаружить признаки кочевого народа — оно топчет посевы, передвигается стремительно, как ветер, имеет зооморфные черты (конный способ передвижения кочевников, контрастирующий с пешим или речным способом передвижения оседлых хлеборобов). Змей, чудовище, Кощей и аналогичные персонажи также наделяются часто утрированными приапическими чертами — мотив, часто цензурируемый в современных версиях сказок и мифов, предназначенных для детской аудитории.

Такой баланс отношения обществ и гендерных архетипов между степняками и древними славянами продолжается вплоть до того, как в определенный момент в роли *маскулиноидных при-*

шельцев выступают Рюриковичи и их боевые дружины. Начиная с этого момента, межэтнический симбиоз степных кочевников и оседлых древних славян сменяется на модель социальной стратификации. Этническое напряжение двух обществ — кочевого и оседлого (оседлое платило дань кочевому) — постепенно спадает, и они интегрируются в одно общество, где маскулиноидное начало концентрируется в форме политических элит, а андрогинное — в форме простонародного автохтонного крестьянского населения.

Семьи лесов и славяне

Наряду с агрессивной мужской культурой, которая создавала сильное социологическое давление мускулиноидной государственности, где *различение* (дифференциация) стояло выше, чем *объединение* (интеграция), в окружении славянских общин существовало еще одно культурное пространство, также отличное по своим социологическим характеристикам и имевшее ярко выраженные гендерные особенности.

Там, где заканчивалось поле, начинался лес, где преобладала культура финно-угорских народов, проживавших на территориях к востоку и северу Среднерусской возвышенности. Славянская большая семья со строго аграрной спецификой, существовала рядом с финно-угорской культурой собирателей и охотников.

Семья пашен и огородов соприкасалась здесь с семьей лесов и болот.

Если для славянской семьи лес представлялся, в каком-то смысле, адским местом, если русские боялись леса, боролись с лесом, вырубали его, жгли, создавая на его месте поля, если они вели особую колонизационную войну с лесом, то те, кто жил в лесу, собирая грибы, ягоды, ловя белок и охотясь на зайцев и медведей, были совершенно иным народом, с другим социологическим устройством, с другим распределением гендерных ролей в семье и обществе.

По логике этносоциологических соответствий, гендерно сбалансированные, андрогинные (с точки зрения семейного уклада) русские оказывали влияние на финно-угорский социум, существовавший в иных социальных и культурных условиях. Для того чтобы выносить наступающих на него русских колонистов, русских крестьян, этот финно-угорский социум должен был быть *более феминоидным*, нежели русский.

Степь, пашня, лес в социологии гендера

Мы получаем интересную гендерную картину русского общества в его исторических корнях. Если туранцам, кочевым маскулиноидным племенам степи, русские платили дань, и в том числе дань

женщинами, то в случае финно-угорского социума все происходило наоборот — из него *русские женщин брали*. Финно-угорские мужчины были менее маскулиноидными, чем русские, а те, в свою очередь, менее маскулиноидные, чем кочевники. Наступая на финно-угров, русские их *ассимилировали*. Славяне, будучи принципиально оседлыми, вместе с тем были очень подвижны. Они перемещались в поисках новых территорий под пашни и осваивали все новые и новые земли. Когда поля прекращали плодоносить, приходилось искать новые пространства, которые сплошь и рядом отвоевывались у леса. Отсюда и подсечное земледелие, поджог лесов.

Русские вообще очень любили куда-нибудь перебираться: они почитали реки и по ним с удовольствием путешествовали. Это было активное, динамичное землепашеское племя колонистов со сбалансированной маскулиноидной и феминоидной структурой. Сбалансированный андрогинат русско-славянской семьи создавал ей существенные преимущества. Мужчины и женщины выступали в жизненном движении как единое целое, поддерживая друг друга, как солидарные неразделимые товарищи. Конечно, русская семья уступала в агрессивности, жестокости, напоре, в стремлении к расчленению, разделению маскулиноидам Турана, но она выигрывала энергетически у созерцательных и всегда немного грустных финских феминоидов. «Горячих» финских парней и в древности абсолютно невозможно было сравнить с русскими — подвижными, веселыми, с топорами, ножами, голубыми сияющими глазами, бодро носящимися по рекам и вместе со своими преданными женами сеющими повсюду хлеб.

Так осуществлялось двойное давление: туранцы давили на славян, славяне давили на финно-угров. Через славян тюрки, а до этого скифы, гунны, хазары, слегка славянизировались, т. е. вбирали в себя русскую культуру. А с другой стороны, русские мужики, когда степняки гнали их на войну, спокойно шли куда угодно; русские воины с топорами, с пиками, мечами прекрасно сражались и в Европе, куда их погнал Аттила в эпоху гуннов, и позже в Корее в армии Чингисхана. Славянские ополченцы были вполне состоятельными воинами, но по сравнению со степняками, крайними маскулиноидами, у которых вообще не было границ агрессии, доблести и натиску, они в целом проигрывали. Война не была их судьбой, их судьбой был хлеб.

Здесь мы не даем никаких оценок — кто плох, кто хорош, кто более развит, кто менее развит. Мы говорим лишь о наличии маскулиноидных и феминоидных черт. При этом феминоидные черты сами по себе ничем не хуже маскулиноидных. Просто это разные организации гендера.

Стиль архаической финно-угорской культуры был не матриархальным, но именно *феминоидным*. В ней есть мужские боги, но

они ведут себя довольно дружелюбно или, наоборот, нервно, как женщина, и лишены всеистребляющей железной воли, как боги в туранском типе культуры.

История показывает нам территориальные границы, в которых распространение древних славян на Среднерусской возвышенности проходило довольно гладко еще до учреждения Киевской государственности и на ранних ее этапах. Эти границы в целом совпадают с ареалом распространения финно-угорских этносов. Там, где славяне натыкались на тюркский элемент, пусть даже существенно перемешанный с финно-угорским (как, например, в Волжской Булгарии — позже Казанское ханство), возникали проблемы. По крайней мере, такого мягкого и гладкого распространения не получалось. Сказывались маскулиноидные особенности тюркского общества.

На Север движение было гладким практически до Северного Ледовитого океана, а на Востоке все останавливалось в районе нижегорецкой земли, т. е. на правом берегу Волги.

Забирая женщин из финно-угорских семей, русские интенсивно впитывали в себя феминоидность. При этом своим сбалансированным андрогинным типом русские — через русских женщин — укрепляли и культурно диверсифицировали тюркские племена. С матерями к русским приходили определенные финно-угорские традиции, и хотя язык этих семей оставался славянским, кровь постепенно менялась. Влияние огромного финно-угорского моря, где активно действовали славяне, бывшие, в свою очередь, славянским морем для тюрок, которые заходили в него со степей, на самом деле не могло пройти бесследно. Поэтому в современных русских семьях женское, феминоидное начало, вероятно, своим существованием изначально обязано финно-угорским матерям. Жены, взятые из финно-угорских обществ, интегрировались в славянское общество не сразу. Какое-то время они сохраняли и язык, и определенные обычаи. Возможно, они несли с собой элементы финно-угорской культуры и мифологии и, так или иначе, передавали это своим детям, в первую очередь дочерям. Конечно, все это постепенно растворялось в культуре славян, но постепенно могло влиять и на ее строй. Многие аспекты русского народного творчества свидетельствуют об этой традиции «финских матерей», сохранившейся подчас в детской речи, отдельных мифах и сюжетах, в жестюэле и т. д.

В русской волшебной сказке сохранились сюжеты и персонажи, которые демонстрируют древнейшие представления славян об этносоциологии и мифической географии. Так, отрицательные персонажи — Змей Горыныч, Кощей Бессмертный, Соловей Разбойник — имеют ряд черт, выдающих в них образ кочевника-степняка (об этом мы уже говорили). Это крайние маскулиноиды. С другой стороны, есть и серия фигур противоположной гендерной ориентации — это в первую очередь Баба-яга, одинокая дама, живущая

в дремучем *лесу*, символ демонизированной феминоидности. Кощей Бессмертный, Змей Горыныч — «друзья» Бабы-яги, но «друзьями» ее они стали именно по принципу противоположности двух полярных начал в отношении к сбалансированному андрогинату русских, которые опасались обеих крайностей и закладывали в свой фольклор предостережения относительно нарушения славянского земледельческого баланса полов.

Гендерная структура русской семьи как историческая константа

Если принять вышеприведенную гендерную реконструкцию «идеального типа» русской семьи и, соответственно, русских гендерных архетипов, то можно предположить, что на структурном уровне все остается в целом именно таким и в наше время. Начиная с раннего исторического периода, славяне не утратили ни своего языка, ни своей культуры, ни своего социального кода. Этого не произошло ни под воздействием кочевых агрессоров, ни под мягким влиянием финно-угров. Трансформации были, но именно «идеальный тип» сохранился. Поэтому в структурной социологии русского общества мы можем оперировать с ним как с *социологической константой*. Признав это, мы получаем уникальный инструмент для анализа процессов гендерной сферы на всем протяжении нашей истории, в наше время и даже в прогностической перспективе возможного будущего.

Русские в гендерном вопросе руководствуются сходными нормативами и сегодня. Идеалом семьи являются отношения, основанные на дружбе и солидарности, а не на подчинении; не на галантном флирте, но на *тягловом принципе строительства социального андрогина*.

Но в то же время готовность к межэтническим бракам наличествует, и ориентирована она на те культуры, которые демонстрируют большую степень маскулиноидности, нежели у русских. Русские девушки выходят замуж за представителей другого этноса тогда, когда он демонстрирует свойства более активные и агрессивные, чем русские, — будь то европейцы или кавказцы. Статистика показывает, что смешанных, межэтнических браков русских мужчин с нерусскими женщинами на несколько порядков меньше, чем межэтнических браков русских женщин с нерусскими мужчинами. В этом дает о себе знать, возможно, воспоминание о той *циркуляции феминоидного начала*, которое от финно-угров приходило к славянам, а от славян — к кочевникам. Может быть, это древнейшая этносоциологическая модель, выражающаяся в готовности откупиться женщинами от наседающих соседей, отправить феминоидную партию в радикально маскулиноидный мир, в степь, вместе с данью, с налогами. Но это всего лишь предположение.

Глава 60

РУССКИЕ И ПАТРИАРХАТ

Киевскую Русь построили маскулиноиды

Теперь давайте обратимся к теме героического эпоса и маскулиноидности, отраженной в русских былинах.

Есть в русской истории и, соответственно, в русской культуре направление, демонстрирующее *изобилие маскулиноидного начала*. Это ситуация, когда маскулиноидный принцип жесткой дифференциации оказывается не вовне, а *внутри русского общества*, не в степи, а в Киеве.

Согласно норманнской теории, варяги были «кочевниками рек»[1] и преимущественно этническими норвежцами, а Л. Гумилев[2] и Г. Вернадский[3] указывают на большое количество аланских, тюркских и германских этнических групп в княжеской дружине Рюрика и его последователей. Постепенно эти маскулиноиды, бывшие отчасти нанятыми охранниками, отчасти завоевателями, отчасти «родственниками», точнее, свояками, ославянились и переняли от славян и язык, и культуру. Хотя имена первых князей и дружинников звучали явно не по-славянски, уже «Святослав», «Владимир», «Ярослав» — имена вполне славянские.

Но самое главное не язык, а *стиль поведения*. Киевская политическая элита демонстрирует явные маскулиноидные черты. Рюриковичи, укрепившись в Киеве, немедленно начинают воевать с соседями, разоряют Хазарию, движутся на Византию, пытаются сокрушить степных тюрков (печенегов, позже половцев). Почти сразу же начинаются распри и внутри княжеского дома. Все начинают воевать со всеми. Это — резкий контраст со спокойным, неспешным бытом русской славянской крестьянской семьи.

В этой агрессии первых этапов становления Киевской Руси есть что-то принципиально не славянское.

---

[1] См.: *Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Berlin: de Gruyter, 1931—1934.

[2] См.: *Гумилев Л.Н.* От Руси к России. М.: Айрис-пресс, 2003.

[3] См.: *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. СПб.: Лань, 2000.

Иными словами, мы наблюдаем в самом начале русской государственности резкий рост маскулиноидного начала в довольно жестких и акцентированных формах. Это и воинский силовой стиль поведения княжеской элиты и дружины, и создание жесткой, четкой, дифференцированной, упорядоченной в правовом и организационном смысле государственности, и иерархизация общества. Все это представляет собой резкий контраст с вервью, большой семьей, «задругой» или общиной, управляемой домочинами и выбранными старостами, с коллективным, солидарным, демократическим характером русского общежития, основанным на балансе и равновесии. Это было связано, кстати, с отсутствием жесткой доминации мужчины в семье.

В Киевской Руси мы явно имеем дело с наступлением инакового социологического типа. И поэтому нет ничего антипатриотичного в том, чтобы признать, что создатели Киевской Руси были не славянами, но представителями иных этносов. Это более чем вероятно, а то, что они были представителями другой культурной, социальной и гендерной парадигмы, очевидно. *Киевскую Русь построили маскулиноиды*.

Богатыри как нерусский гендерный тип

Богатыри, которых мы видим в русских былинах[1], сложенных намного позже, но описывающих именно киевский период, — это чистые маскулиноиды. Все они имеют русские имена, но их поведение и этика резко контрастируют с русскими гендерными архетипами, являющимися базовыми для русской культуры.

Богатыри кочуют, все время перемещаются, не сидят на месте. Показательна сцена, описывающая то, как богатырь Илья Муромец начинает серию подвигов. В большинстве версий в начале истории он «сидит сиднем». В некоторых описаниях у него нет рук и ног, т. е. он напоминает андрогина Платона, круглого, как шар. То есть на богатырский подвиг он выходит из состояния типичного русского крестьянина, еще не отделившегося от семьи. И вот к Илье приходят калики-перехожие и стараются вывести из сидячего (оседлого!) состояния крестьянина Илью. Они просят его принести им пива. Он долго отказывается, но потом уступает. Видимо, каким-то образом появляются руки и ноги. Но принесенное пиво он выпивает сам. Калики просят его вторично. И вся история повторяется. Потом еще раз. После третьего раза и третьей порции пива Илья Муромец наконец-то сдвигается с места и идет «спасать землю русскую».

[1] См.: *Фроянов И.Я., Юдин Ю.И.* Былинная история. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.

Илья Муромец — довольно редкий образ крестьянина, примкнувшего в политической элите и совершившего удивительные подвиги. Другим богатырем крестьянского происхождения является Микула Селянинович, переигравший прирожденного богатыря с архаическими чертами древнего шаманизма — князя Вольгу Всеславовича.

Большинство же богатырей принадлежат к княжеским родам или, как Алеша Попович, к клиру (Алеша — сын попа). Знаменитая богатырская триада — Илья Муромец, Алеша Попович и Добрыня Никитич представляют всю сословную структуру киевской государственности: Илья Муромец — крестьянин; Алеша Попович — выходец из духовного сословия; Добрыня Никитич — княжеского рода.

Целый ряд русских богатырей воплощает в себе исключительно воинскую маскулиноидность и мужскую силу, проявляющуюся в удали и сватовстве: таковы Хотен (или Горден) Блудович, Соловей Будимирович, Дунай Иванович, Суровец Суздалец, Чурила Пленкович, Дюк Степанович. Чурила Пленкович и Дюк Степанович вообще не совершают никаких подвигов, а отличаются только успехами у женщин, похвальбой, щегольством и расточительством. Виночерпий Чурила Пленкович пытается даже соблазнить супругу князя Владимира царицу Апраксию. Модель такого гендерного поведения совершенно никак не вписывается в нормативы андрогинной семьи.

И совсем уже особыми являются богатыри Новгородского цикла, такие как Иван Буслаев или Садко. Это просто хулиганствующие личности, а Буслаев отличается еще и прямым богохульством — он купается голым в реке Иордан, прыгает через могильный камень, т. е. выказывает пренебрежение к православным святыням и правилам. Богатырство тут состоит в нарочитой *аномии* поступков и демонстрации этики, радикально чуждой большинству добропорядочного русского (в первую очередь крестьянского) населения.

До чистого богоборчества доходят богатыри и в заключительной былине Киевского цикла «Камское побоище», где после победы над «татарами» некоторые из них начинают бахвалиться так, что бросают вызов Богу и миропорядку:

Кабы был бы здесь бы столб до неба.
Перебили бы мы всю силу небесную.

После этого «татары» оживают, и каждый убитый раздваивается на двух новых воинов. Богатыри окаменевают и исчезают. С тех пор, заключает былина, «богатыри на Руси перевелись».

Богатыри предстают в эпосе оторвавшимися от семьи, представляющими только самих себя и не связанными никакими обязательствами, кроме личной лояльности князю Владимиру, которая их, однако, тяготит и от которой они время от времени начинают

увертываться (обидевшись, например, на недостаточное внимание со стороны князя).

При этом чаще всего богатыри предстают в облике холостяков, у которых существуют *проблемы с браком:* либо они неудачно сватаются (Алеша Попович), либо их любовь оказывается несчастной, либо они женятся на чудовищах, колдуньях и оборотнях (Михайло Потык и злая колдунья Марья Белая Лебедь). Иван Годинович отбивает невесту Настасью Дмитриевну у Кощея Трипетовича, но так на ней и не женится. А если у богатырей и есть семья, то ей постоянно что-то угрожает. Это люди несчастные в браке или обделенные им. Брак для них всегда *проблема*. При этом женщины, с которыми они сталкиваются, как правило, описываются в демонических тонах; как носительницы непонятной, страшной и опасной силы. Отталкивающе изображается сама княгиня Апраксия, изменяющая Владимиру. Ведьмой и распутницей выступает Маринка-Безбожница. Марья, Лебедь Белая — оборотень, злая колдунья и изменница. От женщин богатыри только страдают. Здесь налицо радикально маскулиноидное отношение к женщине.

В русской семье мужчина *понимал* женщину, она была ему настоящей подругой, а он — другом в рамках общей нерасчленимой андрогинной игры в дифференциацию, которая никогда не кончается разрывом, и в интеграцию, которая никогда не заканчивается полным слиянием. Богатыри же перестают понимать женщин, боятся их и воплощают свой страх в донжуанское ухарство, блуд, несчастную любовь или провальное сватовство. Феминоид для богатыря — это радикально «другое», неизвестное, пугающее, внушающее брезгливость и отвращение. В каждой женщине богатырь видит предмет для удовольствий, либо подозревает, что в ней может скрываться Баба-яга.

С точки зрения этносоциологии богатыри представляют собой нерусский гендерный тип, соответствующий кочевым воинственным маскулинистическим обществам.

Любовь и Запад

Дени де Ружмон в своей замечательной книге «Любовь и Запад»[1] бросает такую фразу: «Счастливая любовь не имеет истории» («L'amour heureuse n'a pas d'histroire»). *Это высказывание радикального маскулиноида*. Его базовая личностная и социологическая гендерная аксиома.

Да, для маскулиноида счастливой любви нет, он слишком резко отделился от изначального семейного синтеза; андрогинная перс-

[1] См.: *Rougemont D. de.* L'amour et l'Occident. Paris: Plon, 1956.

пектива скрылась от него за горизонтом. Его любовь по определению может быть *только несчастной*.

Дени де Ружмон иллюстрирует это положение на примере легенды о Тристане и Изольде. Из нее вытекает, что брак (Изольды с королем Марком) является ненужной, но фатальной конвенцией, в нем нет ничего интересного, и он основан на недоразумении. Вместо брака есть только перспектива «куртуазной» любви рыцаря к недоступной и невозможной, нелегитимной в отношении брака Даме (замужней, далекой или находящейся на огромном географическом или временном расстоянии). Несчастная любовь, «Minne» по-старонемецки (откуда Minne-singer — «певец любви»), лежит в основе не просто рыцарской феодальной этики, но и, шире, всей западноевропейской культуры, утверждает Дени де Ружмон.

Для западных людей пол — это нерешаемая проблема, основанная на радикальном разведении гендеров на полярные и непримиримые позиции. В ходе своего исследования Дени де Ружмон возводит эту трагическую парадигму к древнему дуалистическому гнозису: идее о несовершенстве мира (его создании «злым демиургом»), к мистическим учениям богомилов, альбигойцев и катаров. Необратимое разделение полов отражает космогонический, онтологический и теологический дуализм и не имеет решения.

Русская любовь — это всегда счастливая любовь, это семейная любовь. Русский пол — это сбалансированный пол. Это нечто иное, нежели западная любовь. Поэтому за видимой близостью этого явления следует быть очень осторожным — культура изощренного эротизма, которая утвердилась на Западе и которая захлестывает и русское общество, основана на фундаментальном основании заведомо несчастной тупиковой любви. Чем больше песенок о «love», тем меньше любви и тем трагичнее гендерное одиночество.

На пути поиска невозможного западная культура пытается ликвидировать семью, считая, что вся проблема в ней. Это мы видим и в анализе Дени де Ружмона, и у Фрейда. Но, стремясь освободить желание от «семьи» и ее стратегий, гендер все более обрекается на одиночество, на неискупимое и неразрешаемое напряжение, которое приводит не к «счастью», но к стремлению вообще от него избавиться, чтобы сбросить невыносимое и безысходное напряжение.

Современный феминизм растет из того же корня, что и радикальная маскулиноидность рыцарской культуры. Требуя равноправия, женщина стремится утвердить свой гендер как нечто отдельное и самодостаточное. Так она включается в тот же порочный круг, что и радикальные маскулиноиды. Поэтому не случайно тип феминистки сплошь и рядом представляет собой пародию на мужчину, его имитацию. Признавая брак проклятием, феминистки лишают себя перспективы андрогинной интеграции и вместе с возможностью семьи утрачивают самих себя.

Такое понимание «любви» резко контрастирует с тем, что еще является обычной практикой в большинстве русских семей.

Православие и гендерные архетипы

Исторически Православие в значительной степени способствовало *маскулинизации русской* семьи, внося в нее патриархальные элементы. Православие сакрализирует брак, но не рассматривает его как нечто по-настоящему ценное. Христианство учит о личной душе, не имеющей пола, о ее спасении, и вся онтологическая тематика брака переносится на трансцендентный уровень. Брак — это упование на соединение с Богом: душа-невеста ждет небесного Жениха. Какая душа — мужчины или женщины — не имеет значения. При этом в социальном плане христианство восприняло жесткий патриархат иудейского общества и в целом близкую к нему греко-римскую модель. Вместе с религией этот социальный патриархат был перенесен и в русское общество.

Но в русском контексте эта патриархальная модель немедленно компенсируется культом Богоматери. Складывается разветвленная традиция почитания икон Божьей Матери, особой любовью окутываются русские праздники Богородицы, которые привносят феминоидный элемент в религиозную культуру, оттеняя ее маскулинистический характер.

И сам патриархат, и нуклеарная семья, к которой тяготеет православная нормативная модель, и даже подчеркнутый маскулинизм христианской теологии (где Бог предстает в мужских образах — Отца, Сына, Духа Святаго) в русском обществе *перетолковываются*. На все проецируется имплицитно-андрогинная парадигма, придающая народному Православию не рационалистический (строго разводящий одно и другое), но экзистенциальный характер, где основные узлы религии помещаются *между*. Под этим гендерным углом можно по-новому переосмыслить то, что мы ранее говорили о русской религиозности.

Женственность и андрогинат

Здесь мы подошли к чрезвычайно важной теме. С одной стороны, русский гендер укоренен в андрогинной парадигме. Это самый главный тезис. Но если мы рассмотрим ситуацию, когда маскулиноидные установки активно навязываются русскому обществу — со стороны государства, богатырской этики, официальной религии или западноевропейской культуры, — то для восстановления равновесия русский андрогинат может качнуться в *противоположную*

сторону и сознательно выбрать феминоидность как стратегию уравновешивания противоположного импульса. Андрогин, не будучи ни маскулиноидом, ни феминоидом, в соприкосновении с чистой маскулиноидностью выступает почти как феминоид, таковым сам по себе не являясь. Это порождает *видимость* феминоидности в русской культуре и в русской психологии.

«Вечно женское» в русских не собственное свойство русского общества, но реакция на чужеродное для крестьянской землепашеской культуры давление навязываемого религией, государством и «цивилизацией» патриархата.

Русское общество не феминоидно: оно кажется таковым и само выдает себя за таковое в условиях чрезмерного акцентирования радикальной маскулиноидности. Перед лицом мужчины андрогин — женщина, но он не женщина.

Общество-2

В ходе исследования социологии русского общества мы много раз сталкивались с двойной топикой — с двумя социальными этажами, представленными в социальной и антропологической дроби.

Можно предложить и несколько иной взгляд на описанную ранее принципиальную схему, поместив в «числитель» «общество-1», а в «знаменатель» — «общество-2». Русское общество, таким образом, может всегда анализироваться так:

Русское общество-1 (патриархат)

Русское общество-2 (андрогинат семьи)

Схема 42. Два этажа русского общества и гендер

Общество номинальное, официальное, государственное можно назвать «обществом-1»; оно полностью патриархально — в психологическом, этическом и, частично, правовом смысле.

Но русское «общество-2», где преобладают глубинные парадигмы русского гендера, воплощает в себе гармоничный андрогинат. Оно демонстрирует признаки матриархальности только *в ответ* на жесткую патриархальность «общества-1», в полемическом диалоге с маскулиноидным «обществом-1».

Русское официальное «общество-1» рационально, механистично, классово, с жесткой и дифференцированной государственностью. «Общество-2» имитирует женственность, избирает *феминоидную стратегию* для того, чтобы смягчить ригидность «общества-1».

Самый важный вывод данного раздела заключается в том, что женственность русского общества, представление о русском нача-

ле, о Руси как Женщине являются в значительной степени ответной реакций на нерусскую гендерную парадигму, привнесенную иными культурами нарочитого патриархата.

Если бы мы умозрительно вынесли за скобки «общество-1» и рассмотрели то, к какой модели тяготела бы гендерная модель «общества-2», предоставленная самой себе, без всякого давления, мы увидели бы не женское начало, не феминоидность, а *сбалансированный женско-мужской семейный андрогинат*.

В определенном смысле смешение естественных гендерных пропорций — это следствие археомодерна, суть которого и состоит в дисгармонии и конфликте между «обществом-1» и «обществом-2». Здесь, как и во всех остальных случаях, археомодерн проявляется как социальная болезнь. На этом основании можно было бы построить особый русский психоанализ, направленный на то, чтобы анализировать, а в перспективе и лечить археомодерн *как гендерную патологию*.

Глава 61

АНДРОГИН СОФИЯ

Женское начало в русской философии

Тема женского начала становится эксплицитно в центр нашей культуры вместе с появлением русской религиозной философии[1]. Первым русским философом часто называют Владимира Соловьева, но он-то и поставил женское начало в центр своей философии. Первый же русский, начавший философствовать, немедленно заговорил о феминоидности, воспев ее в образе Софии.

Главная идея философии Соловьева — это идея божественной Софии, т. е. *женского начала в Божестве*. К ней примыкает учение о «всеединстве», т. е. о сугубой интеграции всех вещей мира в единое нерасчленимое состояние.

Как только русские в середине XIX в. начали мыслить философски и более или менее систематично, первое, что они провозгласили, — это тезис о необходимости скорректировать радикально маскулиноидную парадигму западноевропейской философии, культуры и теологии экстатическим обращением к женскому началу. Попытка систематизации мышления у русского человека (а Владимир Соловьев происходил из крестьян и из сельского мелкого духовенства) тут же сталкивается с потребностью восстановить пропорции, которые наиболее характерны и естественны для глубинной парадигмы русского гендера.

Таким образом, русские, мысля себя самих и свою идентичность перед лицом «общества-1» — официального, внешнего, западного, патриархального, государственного, рационализированного, высокодифференцированного, — облекают свою мысль в стихию женского начала.

Александр Блок, поклонник и последователь В. Соловьева, был вместе с тем и певцом «вечной женственности». Один из самых проникновенных стихов, написанных когда бы то ни было о женском начале и от лица женщины, принадлежит именно ему:

---

[1] Вопрос о правомочности употреблять здесь понятие «философия» подробно рассматривается в кн.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

Мой любимый, мой князь, мой жених,
Ты печален в цветистом лугу.
Повиликой средь нив золотых
Завилась я на том берегу.

Я ловлю твои сны на лету
Бледно-белым прозрачным цветком.
Ты сомнешь меня в полном цвету
Белогрудым усталым конем.

Ах, бессмертье мое растопчи, —
Я огонь для тебя сберегу.
Робко пламя церковной свечи
У заутрени бледной зажгу.

В церкви станешь ты, бледен лицом,
И к царице небесной придешь, —
Колыхнусь восковым огоньком,
Дам почуять знакомую дрожь...

Над тобой — как свеча — я тиха.
Пред тобой — как цветок — я нежна.
Жду тебя, моего жениха.
Всё невеста — и вечно жена[1].

Едва ли можно себе представить более женское стихотворение со столь глубоким пониманием феминоидности даже у таких проникновенных поэтесс, как Анна Ахматова или Марина Цветаева.

София как андрогин

Наша гипотеза заключается в том, что, когда Блок говорит о Софии и от имени Софии, когда Соловьев, Булгаков, Флоренский и вся русская философия Серебряного века, фасцинированная женским началом, воспевают ее, они говорят не о женском. Русские философы говорят *о другом*. Та софийность, которую с необходимостью как важнейший элемент требуют утвердить в культуре, в общем настрое мыслей, в общественном, богословском, философском дискурсе русские мыслители Серебряного века, на самом деле скрывает в себе иной смысл. София, женское начало, подчеркнутая феминоидность, «вечная женственность», на самом деле есть *маска другого начала*.

То, о чем я говорю, лучше всех интуитивно понял Василий Розанов, когда писал о *метафизике семьи*. Розанов, будучи глубочайшим русофилом, прекрасно понимавшим русский народ, догадался, что ключ к русскости надо искать в структуре гендера, а саму эту структуру — в русской семье.

[1] *Блок А.* Лирика. М.: Правда, 1988. С. 53.

Под феминоидностью русские выражают совсем *иной* гендерный архетип. *Они имеют в виду андрогина*. Русская гендерная структура представляет собой завуалированное под феминоидность стремление канонизировать социологически фигуру андрогина, воплощенную в этой семье.

София — это не женщина. Не женская женщина, но и не амазонка. Кстати, сами амазонки, как и феминистки, относятся к маскулиноидному типу. Это женщины-маскулиноиды, которые скачут на лошадях (черта степняков), воюют, убивают и ведут себя, если вспомнить описанные у Геродота эксцессы, как мужчины-либертины из произведений маркиза де Сада. Их поведение абсолютно не женственно. Поведение амазонок маскулиноидно. Это не матриархат, это, наоборот, успехи патриархата по вытравливанию всех женских свойств из анатомических женщин. А операции амазонок по отрезанию себе груди только добавляют этому феномену маскулинозационный характер. София не амазонка и не Баба-яга.

София — это андрогин, *завуалированный андрогин*. И он выступает своей женственной стороной только потому, что на него давит агрессивная западная патриархальная мужественность.

Торжество андрогина

Закончим этот раздел обращением к другому поэту Серебряного века, который в основном выступает как певец героического мужского начала, труверов, рыцарей, авантюристов, одиноких и сильных мужчин. Это редчайший автор, которому удавалось передавать — причем в концентрированной и чрезвычайно убедительной форме — тончайшие нюансы радикально мужской души. Русским авторам никогда не удавались по-настоящему мужские образы — они скатывались либо в схематизм, либо в гротеск, либо в натянутость. Маяковский, например, при всем его грохоте, абсолютно феминоиден.

Все, конечно, узнали того, о ком я говорю. Конечно же, это Николай Гумилев.

Одно стихотворение Николая Гумилева, певца мужского начала, внезапно открывает нам истинную природу русского пола.

Тебе никогда не устанем молиться,
Немыслимо дивное Бог-Существо.
Мы знаем, Ты здесь, Ты готов проявиться,
Мы верим, мы верим в твое торжество.

Подруга, я вижу, ты жертвуешь много,
Ты в жертву приносишь себя самое,
Ты тело даешь для Великого Бога,
Изысканно-нежное тело свое.

Спеши же, подруга! Как духи, нагими,
Должны мы исполнить старинный обет,
Шепнуть, задыхаясь, забытое Имя
И, вздрогнув, услышать желанный ответ.

Я вижу, ты медлишь, смущаешься... Что же?!
Пусть двое погибнут, чтоб ожил один,
Чтоб странным и светлым с безумного ложа,
Как феникс из пламени, встал Андрогин.

И воздух — как роза, и мы — как виденья,
То близок к отчизне своей пилигрим...
И верь! Не коснется до нас наслажденье
Бичом оскорбительно-жгучим своим[1].

---

[1] *Гумилев Н.* Собрание сочинений: В 4 т. / Под ред. проф. Г.П. Струве и Б.А. Филиппова. Вашингтон: Изд. книжного магазина Victor Kamkin, Inc., 1962. Т. 1. С. 111–112.

РАЗДЕЛ IX
СТРУКТУРЫ РУССКОГО ВООБРАЖЕНИЯ

Глава 62

СОЦИОЛОГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ

Имажинэр в социологии Ж. Дюрана

В настоящем разделе мы предполагаем рассмотреть русское общество с точки зрения *социологии воображения*. Основные принципы социологии воображения и ее методики изложены в учебных пособиях «Социология воображения. Введение в структурную социологию»[1] и «Логос и мифос»[2]. Здесь мы лишь в самых общих чертах коснемся их основных положений, чтобы дать самые начальные представления об этом направлении.

В основе социологии воображения лежат работы французского социолога Жильбера Дюрана и в первую очередь его программная теоретическая работа «Антропологические структуры воображения»[3], представляющая собой главный труд жизни ученого, вокруг которого позднее достраивался цикл других его книг[4], развивающих идеи, заложенные в главной работе.

Жильбер Дюран поставил своей целью сочетать классическую социологию, психоанализ Юнга, структуралистскую философию и некоторые методы физиологов Ленинградской школы (В. Бехтерев, А. Ухтомский). В центре его внимания — *социальные факты*, интерпретируемые им в соответствии с архетипами *коллективного бессознательного*, которое он берет в качестве неизменной *структуры*, над которой надстраивается общество.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010.

[3] См.: *Durand G.* Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris, 1960.

[4] См.: *Durand G.* Beaux-arts et archétypes. La religion de l'art. Paris: PUF, 1989; *Idem.* Champs de l'imaginaire. Grenoble: ELLUG, 1996; *Idem.* Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse. Paris: Dunod, 1992; *Idem.* L'imaginaire, Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris: Hatier (Optiques), 1994; *Idem.* L'imagination symbolique. Paris: PUF, 1964; *Idem.* Introduction à la mythodologie. Paris: Albin Michel, 1996; *Idem.* La Foi du cordonnier. Paris: Denoël, 1984; *Idem.* L'Âme tigrée. Paris: Denoël, 1980; *Idem.* Le Décor mythique de la Chartreuse de Parme. Paris: José Corti, 1961; *Idem.* Les Mythes fondateurs de la franc-maçonnerie. Paris: Dervy, 2002; *Idem.* Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique. Paris: Albin Michel, 1975.

В теории Дюрана нет представления о классической паре *субъект/объект*, составляющих основу научной топики Нового времени, безальтернативно захватывающей философию, психологию, социологию и другие гуманитарные науки. Вместо этого он предлагает поместить в центре внимания иную инстанцию, которую он определяет как «*имажинэр*». Французское слово «*imaginaire*», происходящее от слова «image» («образ» — фр.), несет в себе целую гамму смыслов и может быть интерпретировано одновременно и как «воображение», и как «воображаемое», и как «воображающее». Если учесть, что Дюран стремится уйти от пары *субъект/объект*, выбор такого понятия в качестве основы для построения всей теории становится очевидным. С философской точки зрения подход Ж. Дюрана близок феноменологии Гуссерля и идеям М. Хайдеггера относительно «Dasein». Большое влияние на Дюрана оказали также работы теоретика науки, академика Французской академии наук Гастона Башляра[1] и исследования специалиста по исламской религии и духовной культуре Ирана Анри Корбена[2].

Дюран считает, что большинство западных философов, изучавших воображение — от Платона до Сартра, — придавали ему вторичное значение, считая промежуточной и несамостоятельной зоной, находящейся между двумя безусловно достоверными инстанциями: миром идей и миром феноменов у Платона или субъектом и объектом в современной философии (включая Сартра). Воображение лишь транслирует знание от одного к другому, причем считается, что такая трансляция является заведомо менее четкой и сфокусированной, нежели действия разума или органов чувств. Ощущения фиксируют объект, а разум соотносит этот объект с самим собой, т. е. с субъектом. Воображение же имеет дело с размытыми ощущениями и расфокусированным разумом, порождая «воображаемые» миры, чья онтология действительна только в том, что в них хотя и причудливо, но отражается объект и хотя и туманно, но функционирует разум.

Ж. Дюран предлагает перевернуть онтологический статус воображения и признать его единственной достоверной инстанцией — не-объектом и не-субъектом, но тем, что в ходе своей деятельности конституирует и то и другое. С этой точки зрения воображение первично, и именно оно формирует содержание объекта (его образ) и при определенных обстоятельствах приводит к появлению феномена различающего сознания, из которого вырастает позднее рассудок и субъект.

---

[1] См.: *Башляр Г.* Вода и грезы. М., 1998; *Он же.* Грезы о воздухе. М., 1999; *Он же.* Новый рационализм. М., 1987.

[2] См.: *Corbin H.* L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî. P.: Flammarion, 1977.

Если применить такую революционную модель к Платону, то мы получим картину, где первичны не мир идей и мир становления, созданный демиургом как копия мира идей, но именно сам творящий демиург, одним и тем же жестом творческой активности конституирующий одновременно и мир идей, и мир явлений как два полюса одного и того же действия. Такой (неплатоновский) демиург был бы тождественен источнику творческой, творящей, воображающей активности.

Воображение, понятое именно как первичная и основополагающая инстанция, Дюран называет «имажинэром». В этом смысле все, с чем человек имеет дело, есть мир воображаемых вещей и явлений. В феноменологической философии это соответствует ноэмам и «жизненному миру» Э. Гуссерля. Воображение не произвольно и не случайно, но имеет строгие структуры, которые Дюран называет «антропологическими». Эти структуры могут быть изучены самым основательным и доскональным образом с использованием классического и неклассического методологического аппарата, в первую очередь юнгианского.

Преимущественным полем развертывания имажинэра является общество. Общество и есть воображение, только в зафиксированном, застывшем виде. Это продукт работы воображения, плод его творчества. Но имажинэр активен всегда и никогда не прекращает своего труда (как демиург), поэтому общество меняется, а не остается постоянным — воображение воображает новые и новые серии образов и образных структур. Отсюда проистекает социальная динамика. Но черпает воображение эти образы только из самого себя. Поэтому при всей видимости новизны имажинэр воспроизводит в разных оформлениях, комбинациях и оболочках *одни и те же* архетипы, сюжеты, мифы и символы. Отсюда вывод: если корректно и достоверно исследовать структуры имажинэра, мы получим не только ключ к толкованию обществ, известных нам из истории или существующих в данный момент, но будем в состоянии смело прогнозировать будущее, которое просто не может нести в себе ничего абсолютно нового, т. к. глубинные структуры имажинэра и его содержание принципиально неизменны.

Траект

Из области физиологии Дюран заимствует представление о «*траекте*», т. е. об инстанции, которая располагается между объектом и субъектом и предшествует их формированию. Этот термин ввели советские ученые для описания формирования у младенцев первичных навыков на стадиях развития, предшествующих

тем, которые Ж. Лакан назвал «стадией зеркала» и в которых младенец учится впервые различать себя и свое отражение, вещи и их дубли.

Траект и есть *имажинэр* в его изначальном состоянии — до выделения внешнего и внутреннего, воображающего и воображаемого. И первые его структуры дают о себе знать в младенчестве — в различных физиологических рефлексах.

Согласно Дюрану, *траект* и его первичные формы сохраняются и на последующих стадиях развития, составляя ядро человека и всех его творений — в первую очередь общества (в этом и состоит его структурализм, с недоверием относящийся к диахронизму и мифу о прогрессе). Мир есть продукт «играющего ребенка» Гераклита, развертывающего в ходе этой игры переплетающиеся цепочки имманентных ему архетипов и символов.

Общество конституируется *траектом* (а не субъектом и тем более не объектом, как полагают материалисты и эволюционисты) и должно изучаться исходя из этой принципиальной установки.

Режимы бессознательного и группы архетипов

Структуру имажинэра Дюран описывает приблизительно так.

Ее содержание есть то, что Юнг назвал «коллективным бессознательным», состоящим из архетипов, символов, мифологических фигур и сюжетов. Это «коллективное бессознательное» синхронистично, т. е. не является функцией от времени, не изменяется вместе со временем, но само несет в себе различные времена (Юнг называл это «эоном»). Само по себе «коллективное бессознательное» статично и неизменно.

Но для объяснения культурной и социальной динамики, а также для более детального исследования устройства «коллективного бессознательного» Дюран предлагает выделить в нем *три группы мифов*, *архетипов и фигур*, к которым можно свести все его содержание и взаимоотношения между которыми объясняют логику развертывания в бессознательном динамических процессов. В этой классификации и заключается новаторство Дюрана в области психоанализа и социологии.

Эти три группы мифов, архетипов и фигур Дюран называет:

- диурном (от французского «diurne», дословно — «дневной»);
- драматическим ноктюрном (от французского «nocturne», дословно — «ночной»);
- мистическим ноктюрном.

Каждая группа архетипов и символов включает в себя широкий круг элементов коллективного бессознательного, включая базовые действия, образы, стихии и т. д. Каждая группа соотносится

с одним из трех базовых рефлексов младенца. Диурн — с постуральным рефлексом (рефлексом вставания у младенца), проявляющимся к шести месяцам; драматический ноктюрн — с копулятивным (половым) рефлексом; мистический ноктюрн — с нутритивным рефлексом (поглощения и переваривания пищи).

Эти три группы асимметрично объединяются в два режима — диурн и *ноктюрн*; первому режиму соответствует одна группа архетипов с таким же названием, а режиму ноктюрна — две группы, включая драматический и мистический ноктюрн.

Основные признаки режимов

Подробное описание режимов и групп архетипов, включая символы и сюжеты, мы дали в другом месте[1]. В этой работе нам важно с помощью этого метода составить представление о том, как сконфигурировано *русское коллективное бессознательное*, поэтому здесь мы ограничимся лишь самыми общими соображениями.

Диурн — это такой режим воображения, который связан со свойством *различения*. Лучше всего человек различает предметы при свете дня, поэтому этот режим назван «дневным». Различение, дифференциация, отделение одного от другого лежит в основе функционирования этого режима. В пределе разделение ведет к разрыву, противопоставлению, расчленению и борьбе. Поэтому диурн — режим агрессивный, мускулиноидный, травматичный.

Его основные символы и архетипические жесты — меч, свет, полет, скипетр, секира, воин, мужчина, отец, старик, дух, очищение, луч, гигант, царь, венец, раздвоение без соединения, разрыв, рассечение, полет, падение, бездна, небо, солнце, радикальный дуализм, идентичность против другого, граница, разделяющая черта, сильное «я», агрессия, ярость, упорядочивание, иерархия, власть, подчинение, насилие, поход против ночи, неприязнь к еде и женщине, аскетизм, публичность, слава, героизм, дуальная вертикальная симметрия — верх/низ[2].

В режиме диурна имажинэр сражается со временем, которое он типологизирует с помощью негативных образов (заимствуемых из сферы ноктюрна). Герой всегда борется со временем и со смертью, т. к. чистое содержание времени — это приближение к смерти. На другом полюсе в этой борьбе — с кем бы герой ни бился

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. Указ. соч.; *Он же.* Логос и мифос. Социология глубин. Указ. соч.

[2] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. С. 91 – 100.

(с врагами, чудовищами, змеями, великанами, стихиями, демонами, грехами и т. д.) — всегда стоит именно время и смерть, время как смерть. Поэтому режим диурна наделяет ценностью все то, что противостоит времени, что имеет измерение вечности.

Режим ноктюрна в целом (включая обе группы мифов и символов — драматических и мистических) представляет собой прямую противоположность диурну. Его главное свойство — *соединение, интеграция, склеивание всего со всем*. Этот режим более феминоидный, мягкий, адаптивный, гибкий, нежный, мирный. Ночью в отличие от дня предметы сливаются друг с другом, перестают резко различаться, все слепляется со всем.

Метод, обобщающий все процессы в режиме ноктюрна, это *эвфемизм*, *эвфемизация*. Эта фигура риторики, троп, заключается в смягчении акцентов при описании какого-то явления, происшествия или существа: уродство описывается как «умеренная красота», катастрофа как «небольшая неприятность», убийство как «неприятное происшествие», грубая и грязная ложь как «легкое лукавство». Обычно эвфемизм применяется для смягчения впечатления при повествовании о чем-то неприятном, страшном, ужасающем, трагичном. Эвфемизм стремится смягчить это повествование, сгладить эффект разрыва, удара, облегчить сообщение и для говорящего и для воспринимающего.

Все процессы режима ноктюрна так или иначе представляют собой эвфемизацию и спектр ее разновидностей. Это касается обеих групп архетипов, входящих в этот режим. Между собой эти группы различаются лишь степенью и глубиной эвфемизации.

Мистический ноктюрн основан на *радикальной* эвфемизации, которая в риторике известна как фигура «*антифразы*». Она состоит в том, чтобы называть вещи (как правило, отрицательные или наделенные негативным смыслом) прямо противоположными именами. Экскременты именуются «золотом» (отсюда профессия «золотарь» — тот, кто чистит отхожие места); смерть — «засыпанием» (успение), а то и «новым рождением» или «воскресением»; утрата — «приобретением»; получение удара — «поучением», «наставлением»; унижение — «заботой» и т. д.

Мистическим ноктюрном эта группа названа по аналогии с той операцией, которую традиционно осуществляют мистики разных народов, утверждающие (вопреки всякой очевидности), что «атман есть брахман» (в индуизме это означает: «я есть высший абсолют»), «человек есть бог» (христианские и исламские мистики), «это есть то». Разделение между конечным и бесконечным, между следствием и причиной, между малым и большим, составляющее основу упорядоченного взгляда на мир, в мистическом ноктюрне затушевывается, преодолевается, снимается. Упорство мистика в отстаивании своей позиции подчас способно убедить и его само-

го, и других в его правоте. Такова великая энергия «антифразы», она властно смешивает то, что столь же властно разделяет режим диурна.

Основные символы и архетипические жесты режима мистического ноктюрна — ночь, мать, утроба, чаша, чан, сосуд, пещера, дупло, яма, нора, животное, тьма, тепло, уют, нежность, единство до неразличимости, земля, вода, гномы, мальчик-с-пальчик, заглатывание, рот, живот, чувственность, опора, плотность, экскременты, глина, пища, кормление, богатство, деньги, драгоценности, жилище, убежище, пещера, море, могила, колыбель, корабль, яйцо, молоко, мед, вино, краски, покрывало, женские фигуры религиозного культа и мифологических историй[1].

Мистический ноктюрн прикладывает свою принципиальную стратегию эвфемизации в первую очередь к времени и смерти. Имажинэр переходит на сторону того, что ему противостоит, и стремится отождествиться с не-собой, с другим, со своей альтернативой и антитезой. Так рождаются образы *доброго времени* (прогресса) и *нежной смерти* (покоя, тихой гавани, мирного места). Мистический ноктюрн также конституирует вечность, но только противоположным образом, чем это делает диурн. Вечность мистического ноктюрна — это чистая длительность, время как таковое, чьему потоку ничто не препятствует и которое тем самым освобождается от каких-либо событий, в нем разворачивающихся. Это типичное *тянущееся время*. В противоположность этому диурн основывает *вечность как антитезу времени*, как не-время, как антивремя, как «вечное мгновение» (просветление — сатори в дзэн-буддизме, удар молнии, укол меча).

Драматический ноктюрн, по Дюрану, представляет собой менее радикальную форму эвфемизации. Проблема, катастрофа, удар, разрыв не игнорируются и не перетолковываются в нечто прямо противоположное, но смягчаются, снижают свою остроту, умаляют свое значение. Драматический ноктюрн стремится включить противоположности в круг единства, не отрицая при этом (в отличие от антифразы) самого существования противоположностей и содержащегося в них напряжения. Так возникает сценарий драмы, где есть накал страстей, есть угроза разрыва, есть проблема в оппозиции, но все это вплетено в постоянный цикл — побеждает то одно, то другое, несчастье сменяется счастьем, а счастье несчастьем в бесконечной цепочке захватывающего действия. Если режиму диурна соответствует трагедия, а режиму мистического ноктюрна — комедия, то режиму драматического ноктюрна, как явствует из названия, — драма.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. С. 100–109.

Основные символы и архетипические жесты режима драматического ноктюрна — пара танцоров или пара влюбленных, женщина как невеста, возлюбленная, жена, динамика, игра противоположностей, цикл, дерево, крест, круг, колесо, спираль, лабиринт, любые круглые предметы, прорастающее зерно, злаковые растения, сезонные всходы, дерево, куст, стебель, цветок, созревание, искусства и их атрибуты (краски, кисти, музыкальные инструменты), маски, эротический символизм во всем его многообразии, боги и богини любви, оргии, огниво (для добывания огня), улитка, раковина, колесница, средства передвижения, путешествия, все виды дуальной симметрии вдоль вертикальной оси, близнечные мифы, удвоение (редубляция), симметричная организация пространства (по сторонам света)[1].

Драматический ноктюрн реализуется в мифологическом повествовании, нарративе. Делая события прошлого современными тем, кто их передает или о них узнает, драматический ноктюрн преодолевает время и заложенную в нем смерть, склеивает в одно прошлое, настоящее и будущее, сплетая их в узоры вечно рассказываемого драматического мифа, который знает взлет и падения, удачи и потери, счастье и испытания.

В отношении времени и смерти драматический ноктюрн реализует следующую стратегию. Он не вступает с ними в бой лицом к лицу (как диурн) и не переходит на их сторону (как мистический ноктюрн). Он заплетает время в венок, загоняет смерть в цикл — смертей и рождений, придает борьбе со временем и смертью драматический характер: на одном этапе побеждает жизнь, на другом — смерть. Время несет с собой новое, но это новое обнаруживается как воспроизведение чего-то, что существовало ранее. Это эвфемизация времени и смерти, но не такая радикальная, как в мистическом ноктюрне.

Имажинэр и три начала в «Тимее» Платона

Хотя теория имажинэра принципиально отличается от статуса воображения в философии Платона, можно наметить связи различных режимов с тем, что в диалоге «Тимей» Платон называет «началами» или «родами»[2].

В рассказе Тимея об устройстве мира четко выделяются следующие инстанции:

[1] См.: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. С. 109—115.

[2] См.: *Платон.* Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421—501.

- область идей или «образцов» (парадигм), которые вечны, благи, неизменны и светлы;
- область явлений или «копий» (икон, образов), которые постоянно изменяются и погружены в цикл возникновений и исчезновений и которые относительно хороши (в том, чем похожи на образцы) и относительно ущербны (в том, чем не похожи на них);
- «хора» («χορα» — по-гречески, дословно — «пространство», «место»), которая дает явлениям возможность проявиться в каком-то месте (хору Платон называет «кормилицей», «восприемницей», «матерью» и однозначно соотносит с женским началом) и которая не имеет никаких присущих именно ей собственных свойств (ни благих, ни злых).

Вся космология и философия Платона строится на этой принципиальной схеме, и она же легла в основание неоплатонических учений. Если принять во внимание то, какую огромную роль платонизм и неоплатонизм сыграли в истории западной культуры и философии (включая гносеологию, этику, эстетику, психологию и т. д.), то установление соответствий между этими тремя началами Платона и режимами бессознательного, выделенными Дюраном, обнаружится как нечто фундаментальное и исключительное по степени важности.

Между тем все три начала «Тимея» соотносятся с диурном, драматическим ноктюрном и мистическим ноктюрном предельно просто.

Мир идей соответствует режиму диурна. Об идеях Платон говорит, что они «либо парят, либо умирают», а символизм полета относится именно к диурну. К этому же символическому ряду относится и помещение Платоном идей именно на небе. Далее, само слово «идея» (от греческого «ιδεα» — пассивное причастие архаического корня от глагола «ορειν», «видеть», т. е. нечто «виденное») указывает на способность различать, созерцать, видеть, что легко делать днем и затруднительно ночью. Мир идей схватывается разумом, рассудком, различающим, дифференцирующим началом — это тоже свойство диурна.

Мир идей является истоком и образцом всеобщего порядка, иерархии и вертикальной симметрии — он находится на вершине всеобщей вертикали и обладает свойством вечности, причем вечности противостоящей времени, вечности недлящейся, мгновенной, молниеносной. Аристотель, обосновывая иерархию между органами чувств, возводил зрение на высшую ступень, поясняя, что объекты зрения достигают через созерцание быстрее других органов чувств — слуха, запаха, ощущения и вкуса. Эта молниеносная природа зрения связана с преодолением временных дистанций и относится к режиму диурна.

Мир идей — преимущественное занятие мужчин, высшим видом которых Платон считал философов, помещенных во главу иерархических каст его «идеального государства». Философ постоянно занят только и исключительно различением, созерцанием идей, погружен в процесс умозрения.

Второе начало — мир явлений, феноменальный мир — точно соответствует режиму драматического ноктюрна. В нем все основано на перетекающих друг в друга двойственностях. Рождение и гибель сменяют друг друга в непрерывном ритме циклического круговращения. Стихии переходят друг в друга в круговом движении. Все постоянно меняется, но все при этом остается в сущности тем же самым. Это драматическое и напряженное, диалектическое развертывание того же самого содержания, которое в неизменном и постоянном состоянии пребывает в мире идей. Мир явлений — это мир становления, но это становление в платонизме обязательно мыслится как вечное возвращение, как повторение, как фигуры кругового танца.

Мистический ноктюрн характеризуется циклом и напряженностью полярностей, постоянно меняющихся местами. Все его символы могут быть с успехом применены и к миру становления, к миру явлений.

Самое интересное начинается тогда, когда мы попытаемся соотнести «хору»[1], третье начало мира, с оставшейся группой архетипов имажинэра — с мистическим ноктюрном. Здесь все снова удивительным образом сходится, т. к. признаки мистического ноктюрна и признаки «пространства», как его понимает Платон в «Тимее», практически совпадают. У Платона «хора» описана как женское начало, как мать, и именно женские, материнские черты преобладают в мистическом ноктюрне. «Хора» Платона не имеет собственных свойств и принимает на себя на какое-то время свойство другого — стихий, вещей, существ, относящихся к миру становления. Тем самым «хора» (пространство) дает им *место* для того, чтобы стать. Но это место таково, что в нем ничто не может задержаться навечно. Это место обязательно временное, в котором явившаяся вещь самим фактом такого явления обрекается на исчезновение. И не случайно, что при описании «хоры» Тимей Платона соотносит ее со сферой сна; хора обнаруживается во сне, т. е. в ночи.

Значение сопоставления «хоры» с мистическим ноктюрном состоит в том, что это начало в философии Платона вызывает самые большие затруднения у комментаторов: одни видят в ней прообраз идеи материи, другие — женское начало в философии (помещенное на самую периферию мысли Платона и упомянутое лишь

---

[1] Подробнее тема «хоры» разобрана нами в кн.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

вскользь), третьи — недоразумение, оказавшееся в ясной картине мира как интерполяция какого-то другого, случайно вплетенного рассказа. Если продолжить изучение этой параллели, мы можем прийти к очень важным выводам относительно того, что мог иметь в виду Платон. Это особенно важно, поскольку «хора» является одной из тем, стоящих в центре философии постмодерна[1].

Режимы бессознательного и общество

Выделив режимы имажинэра, Дюран прослеживает, как они соотносятся с обществом и его структурами.

Так, *режим диурна* он обнаруживает в том, что мы называем *«социальным логосом»*. Рациональность построена на принципе разделения. В этом смысл упорядочивания и иерархической организации. Диурн и его мифы лежат в основании рациональной стороны общества. На нем основана государственность, социальная стратификация, изначальная стихия власти и доминации. «Воля к власти» Ницше есть философское выражение режима диурна.

Везде в обществе, где мы сталкиваемся с разделением, различением, упорядочиванием, классификацией, нормативными актами, правовыми уложениями, поведенческими предписаниями, моралью, этикой, философией, рассудком, расчетом, разумом, мы имеем дело с работой архетипов диурна и развертыванием постурального рефлекса, ставшего доминантным, т. е. приоритетным, подавляющим все остальное.

Социальный логос есть продукт деятельности имажинэра в его диурническом измерении.

Заметим, что «война с ночью» диурна есть война с самим собой, т. к. ноктюрн есть не что иное, как другая сторона того же самого имажинэра. В этом суть трагического героизма: он борется всегда с самим собой, расчленяет себя самого, пытаясь отделить, отрезать, отчленить от себя свою «ночную» составляющую. Невротичная западная культура, рационализм, жесткая иерархизированная государственность, логоцентризм — все это прямые выражения экзальтированного диурна.

---

[1] См.: *Vallega A.* Heidegger and the issue of Space. Pennsylvanya: The Pennsylvania State University Press, 2003; *Derrida J.* Khôra. Paris: Galilée, 1993; *Kristeva J.* Revolutions in Poetic Language. New York: Columbia University Press, 1984; *Caputo J. D.* Love among the Deconsructibles: A Response to Gregg Lambert // Journal for Cultural and Religious Theory. 2004. 5(2); *El-Bizri N.* «Qui-êtes vous Khôra?»: Receiving Plato's Timaeus // Existentia Meletai-Sophias. 2001.Vol. XI. Issue 3—4. P. 473—490; *Idem.* ON KAI KHORA: Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus // Studia Phaenomenologica. 2004. Vol. IV. Issue 1—2. P. 73—98; *Idem.* Ontopoiēsis and the Interpretation of Plato's Khôra // Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research. 2004. Vol. LXXXIII. P. 25—45.

Режим ноктюрна соответствует другой стороне общества — той стороне, которая находится в тени, в «знаменателе» нашей дроби, в области архаического, еще не подвергшегося упорядочивающей работе логоса. Это преимущественно сфера мифоса.

Здесь требуется сделать одно уточнение. Все режимы и группы архетипов имажинэра изначально относятся к *мифосу*. Мифы бывают диурническими и ноктюрническими. Но специфика диурнических мифов такова, что на своем пределе, в своей максимальной экзальтации они прорываются в «числитель» и конституируют там логос. Далее логос развертывается сам по себе, но всегда питается мифологической энергией диурна. Как диурн в мифосе противостоит ноктюрну в этом же мифосе, вырвавшийся в область логоса, превратившийся в него диурн ополчается на всю ту сферу, из которой вышел, и начинает вести войну с нею — по своей излюбленной схеме вертикальной оппозиции.

Так складывается та социологическая и антропологическая дробь, с которой мы имели дело в данной работе, но только на сей раз увиденная с точки зрения имажинэра. «Знаменатель» — это преимущественная область мифоса в целом. Из него вырывается вверх в «числитель» диурнический вихрь героического различения. И этим рывком создает пространство «числителя», т. е. логос, рациональность, государство, нормативное общество. В «знаменателе» остаются преимущественно архетипы ноктюрна, а также те стороны мифологического диурна, которые признаются логосом слишком «архаическими».

Так происходит *процесс социогенеза*. Динамика коллективного бессознательного воплощает себя в творении общества, развернутого в соответствии с содержанием и устройством бессознательного. Но созданное общество есть застывшее бессознательное, «замороженный» имажинэр. В тот самый момент, когда общество конституируется воображением, оно же вступает с этим же воображением в определенное *противоречие*. Имажинэр живет, и динамические процессы в нем не прекращаются ни на мгновение. Режимы воображения спорят друг с другом в головокружительном ритме постоянного перестраивания структуры семантических полей. Архетипы и символы, сновидения и образы, фигуры и жесты сталкиваются друг с другом и волнуют море бессознательного, провоцируя то штормы, то штили. Общество же представляет собой застывшую форму, сдерживающую динамику имажинэра. Давление имажинэра запускает в обществе механизмы социальных изменений, которые представляют собой постоянную перестройку общества под влиянием имажинэра. Сам имажинэр рассматривает общество (в смысле его рациональной, логосной составляющей) как частный случай режима диурна в его наиболее жестком, окаменелом, железном состоянии. И поэтому легко ин-

тегрирует общество в свои собственные динамические витальные циклы — подвергает эвфемизации (режим ноктюрна) или, наоборот, обостряет конфликты и противоречия в стремлении создать другое общество и зафиксировать баланс бессознательного в других пропорциях и формах (режим диурна).

Описав в самых общих чертах методологию социологии воображения, попытаемся применить ее к объекту нашего исследования — к русскому обществу[1].

---

[1] Подробному рассмотрению идей Ж. Дюрана посвящены книги: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. Указ. соч. и отчасти: *Дугин А.Г.* Логос и мифос. Социология глубин. Указ. соч.

Глава 63

РУССКИЙ ИМАЖИНЭР И ЕГО РЕЖИМЫ

Русский траект

Изучая русское общество феноменологическим методом, мы оперировали с предметом, который воздерживались квалифицировать в философской топике Нового времени, — *субъект/объект*. В разделе о религиозности мы назвали его «*русское Оно*»; в разделе антропологии столкнулись с причудливым определением русского человека через пространство и два вида хаоса. В принципе этот подход легко соотнести с методом Жильбера Дюрана и обозначить как *русский траект*.

Русский траект — это то, что лежит между русским объектом и русским субъектом, что предшествует их четкой фиксации. Но мы знаем, что так обстоит дело в «знаменателе» социологической и антропологической дроби, где модели логоса и рациональных операций не структурированы окончательно. Поэтому мы смело можем помещать траект в «знаменатель» нашей дроби и рассматривать его как иной аспект основного предмета нашего исследования.

Траект по сути совпадает с имажинэром, поэтому мы вполне можем говорить о *русском имажинэре* и об «антропологических структурах русского воображения» (перефразируя название главной книги Дюрана).

Русский имажинэр — это демиургическая инстанция, конституирующая русский жизненный мир и его особенности. Это матрица тех структур, которые составляют содержание всех основных элементов, выделяемых нами в области русского мифоса. В этом смысле (но только в этом смысле, приписывающем воображению — имажинэру — статус онтологического первенства) русское пространство, русское время, русская религиозность, русский гендер и т. д. являются *воображаемыми*, т. е. существующими *внутри* главной созидающей инстанции, внутри могучей творческой силы русской души.

Режимы бессознательного в русском имажинэре

Мы вполне можем применить к русскому имажинэру те критерии, которыми оперирует Дюран. Нам остается только найти то,

чему они соответствуют и в каких пропорциях соотносятся между собой в конкретике русской феноменологии.

По определению, в русском имажинэре должны быть все три группы архетипов и символов и оба режима — диурн и ноктюрн. Их диалектика и составляет содержание бессознательных процессов в русском обществе. Рассмотрим эти режимы более детально[1].

Из того, что мы сегодня знаем о русском обществе, очевидно, что структуры диурна нам будет отыскать очень не просто, а структуры ноктюрна, напротив, представлены в нем крайне разнообразно и многомерно. Русский имажинэр в своем наиболее привычном состоянии работает в режиме эвфемизма. Не надо осуществлять сложного исследования, чтобы убедиться: *русское общество — общество ноктюрна по преимуществу*.

Ноктюрнический характер русского бессознательного мы можем проследить с самых древних времен. С древними славянами напрямую сопрягается образ «мирного земледельца» с культурой растительности и гармоничным сочетанием маскулиноидных и феминоидных качеств, что по сравнению с диурном и обостренным патриархатом воспринимается как женственность. То же миролюбивое ноктюрническое свойство прослеживается на всем протяжении русской истории, и в значительной степени именно ему мы обязаны тем социологическим обстоятельством, что русские не выработали собственную внятную систему идей, свою русскую философию, свой четко определенный культурный стиль.

Вместе с тем — и это обратная сторона того же самого русского ноктюрнизма — мы имеем *устойчивый дефицит русского диурна*. Великокняжеская династия, воплощающая собой рационализацию политического устройства, и государственный логос приходят к восточным славянам извне. Из Византии приходит религия. Политическая элита, выражающая собой диурн в обществе, остается достаточно отчужденной от народа с первых веков русской истории до сегодняшнего дня. В нашем рассмотрении русского общества мы регулярно сталкивались с одной постоянно воспроизводящейся парадигмой: подъем русского мифоса в область русского логоса изначально и всегда был чрезвычайно проблематичным, и в «числителе» социальной дроби (являющейся приоритетной областью работы режима диурна, по Дюрану) чаще всего мы обнаруживали логические системы и модели рациональности, далекие от структур «знаменателя» и плохо с ними сочетающиеся. В археомодерне и его разновидностях от Петра Первого до современной российской государственности рассогласование числителя и знаменателя рус-

[1] Определенные подходы к этой классификации режимов русского бессознательного мы наметили в кн.: *Дугин А.Г.* Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010. С. 43–123.

ской социологической и антропологической дроби, т. е. рассогласование русского мифоса и логоса, достигает патологического уровня.

Поэтому мы вполне можем заключить, что в русском имажинэре существует избыток ноктюрна и дефицит диурна, что объясняет устойчивое наличие в России не-русского диурна, социологически выраженного в аллогенной элите, сохраняющей определенные свойства и признаки даже в ходе довольно глубокой русификации и ославянивания. Можно сказать, что в той степени, в какой правящая элита является сама собой, она выражает в себе диурнический режим, и в той же мере она отличается по настрою имажинэра от основной массы народа, пребывающего в ноктюрне. Даже при единстве языка и основных культурных кодов, само толкование их элитами и массами будет существенно различаться в свете работы разных режимов воображения. Под словом «вечность» диурн понимает одно, а ноктюрн — совершенно *другое*, и даже прямо *противоположное.* Такая же параллельная интерпретация затрагивает и остальные сферы жизни, языка, культуры. Есть язык элиты и язык масс, и хотя формально это может быть одним и тем же языком, семантические поля будут в любом случае резко различными. Элиты будут толковать текст в духе диурна, задействуя при этом аппарат рассудка и расчленения, а массы — в ключе ноктюрна, эвфемизируя и интегрируя все подряд с опорой на интуицию целостности и холизм.

Русский ноктюрн: выяснение особенностей

Теперь можно попробовать уточнить, какую группу архетипов и символов из двух, относящихся к режиму ноктюрна, следует преимущественно отнести к русскому обществу. То, что русское общество преимущественно функционирует в режиме ноктюрна и эвфемизации, мы выяснили, остается уточнить характер этой эвфемизации.

Здесь мы сталкиваемся с определенной проблемой. Дело в том, что единство имажинэра, по определению включающего в себя все три группы архетипов, позволяет рассмотреть ситуацию *переключения режимов* или постепенного усиления влияния одной стороны за счет другой. То есть мы можем отметить определенную динамику и внутри одного и того же имажинэра, хотя скорость изменений в этой сфере такова, что становится заметной только при охвате взглядом длительных эпох. В рамках человеческой жизни или даже одного-двух столетий никаких изменений заметить невозможно, эти процессы развертываются в границах того, что Ф. Бродель называл «большой длительностью»[1].

[1] См.: *Braudel F.* La longue durée // Annales, 1958. С. 725–753.

Анализ сведений о культуре и бытии древних восточных славян, а также о состоянии культуры в последние столетия показывает определенные закономерности, позволяющие зафиксировать *переход в русском обществе от драматического ноктюрна к ноктюрну мистическому*. Если изначально мы встречаем восточных славян как довольно подвижное и активное, «речное» общество, с аграрным циклом вечного возвращения, круговыми плясками, играми, хороводами, развитой брачной традицией и высокой степенью жизнерадостного русского эротизма, то со временем постепенно начинает преобладать стиль угрюмого, несколько депрессивного, грустного и подавленного состояния, открывающего бездны тоски и смутной ностальгии, при определенной концентрации переходящих в сакральный ночной экстаз, в экзальтацию интуиции всеединства, всеохватывающей убаюкивающей женственности.

Эти чисто феноменологические наблюдения не претендуют на окончательность и призваны лишь наметить пути последующего решения вопроса. Возможно, мы имеем дело с сочетанием двух уровней ноктюрна, которые в определенных ситуациях проявляются то ярче, то слабее. Другая версия состоит в том, что в условиях археомодерна, установившегося в последние столетия, русский имажинэр вынужден иметь дело с настолько чуждым его структуре социальным логосом, что вынужден перейти к радикальной эвфемизации того, что ему навязывается сверху, перетолковывая императив «модернизации» и «вестернизации» в прямо противоположном ключе. Политические элиты пытаются навязать народу настолько нерусский смысл, что он вынужден прикладывать все усилия, чтобы его обессмыслить и юродствующе превратить в ироничный верноподданнический бред. Режим драматического ноктюрна предполагает относительную гармонизацию, развернутую как драма. Но переживать, по сути, терроризм политических элит против масс можно только с помощью радикальной эвфемизации.

Возможно и еще одно объяснение, отсылающее нас к сфере этносоциологии. Мы можем попытаться сделать предварительную реконструкцию соотношения этносоциологических пластов России с режимами бессознательного и структурами имажинэра[1]. В этом случае собственно славянскому слою явно присущ режим драматического ноктюрна, а режим мистического ноктюрна соответствует финно-угорскому населению, автохтонному для северных и северо-восточных территорий Руси. В таком случае мы подтвердим картину, полученную нами в разделе о гендере. Андрогинат славянской семьи мягко контрастирует с феминоидностью финно-угров. В строгом соответствии с этим драматический ноктюрн сла-

[1] Отчасти это проделано в кн.: *Дугин А.Г.* Логос и мифос. Социология глубин. Указ. соч.

вян соседствует с мистическим ноктюрном финно-угров. По мере этнического смешения (причем с акцентом на ассимиляцию славянами финно-угорских женщин) происходит усиление мистического ноктюрна и пропорциональный рост связанных с ним архетипов и символов в общих структурах развертываемого воображения.

Каждая из гипотез может сочетаться с другими, притом могут быть и иные объяснения этим явлениям. В любом случае вектор смещения русского ноктюрна от драматического к мистическому налицо, равно как и степень повышения и радикализации применяемых стратегий эвфемизации. В эпоху археомодерна Романовых народ еще мог подняться на бунты и осознать, что власть делает что-то не так. В советское время путем жесточайшего террора власть отучила массы поступать подобным образом. В наше время эвфемизации подвергается любая, самая абсурдная и губительная, спущенная из сферы политической элиты директива: формально она принимается, с ней соглашаются, но мягко и благополучно сводят на нет. В результате эвфемизации обе стороны общества привыкают к болезненной игре, и даже начинают получать от нее удовольствие: власть требует от масс того, что массы заведомо ни при каких обстоятельствах делать не станут, а массы делают вид, что они на все согласны и вот-вот это самое возьмут и сделают. В результате идиотами выходят и те и другие, что выражается, например, в повышенной популярности юмористических передач: в них все смеются над кем-то другим, но т. к. все это, по сути, совершенно не смешно, то юмор приобретает патологический и депрессивный характер — наподобие «наркозависимости».

Диурн в русском обществе

Привлечение к рассмотрению этносоциологии подводит нас к теме «*диурн и русские».* Если взять наиболее обобщающую модель этносоциологических пластов русского общества, то мы должны ожидать увидеть над мистическим ноктюрном финно-угров и драматическим ноктюрном собственно славян политическую элиту, которая заведомо может быть только носительницей диурна. Так оно и есть в действительности, поскольку Рюрик, его потомки и их воинственные дружины представляют собой ярко выраженный героический тип имажинэра. К этому примыкает высокая дифференциация православного богословия и христианской догматики, принесение которых на Русь требовало соответствующего *диурнического социального слоя,* способного разбираться в деталях рациональных конструкций, в структуре православного логоса. Носителями этой линии выступают в русской истории византийские греки.

Если мы посмотрим на эпохи, предшествующие собственно Киевской государственности, то наряду с германцами (готами,

шведами, варягами), появившимися среди восточных славян задолго до Рюрика, увидим многочисленные воинственные кочевые этносы — скифов, сарматов, аланов, тюрок, хазар, а в XIII в., на закате Киевской государственности, эту же этносоциологическую функцию выполняли монголы. Все эти этносы воплощали в себе радикальный диурн, рассекающий пространства, народы и культуры в своей воинственной одержимости волей к власти и небесно-солярными культами.

Показательно, что и другой славянский народ, построивший основательную государственность (хотя и в ином культурном и историческом контексте), — поляки, — возводили происхождение шляхетской элиты к евразийским кочевникам — сарматам[1].

Но вместе с тем мы встречаем на разных этапах русской истории следы *собственно русского диурна*. То, что эти следы чрезвычайно редки, делает их тем более ценными.

Во-первых, это уже упоминавшийся в нашей работе русский богатырский эпос, былины и старины. В них мы видим первую развернутую попытку открытого и эксплицитного выражения русского диурна. Все признаки этого режима мы встречаем в этом цикле сказаний. Богатыри описываются как мужчины гигантского роста, огромной физической силы, сверхъестественных способностей. Они бьются с врагами, нечистой силой, чудовищами, воплощающими в себе время и смерть. Смерть в конце богатырского цикла они преодолевают, превращаясь в камни.

Мы можем распознать в этой богатырской парадигме следы нерусской элиты — в первую очередь радикальный маскулинизм, проблемный брак и т. д. Но не подлежит сомнению, что русское народное сознание включило богатырский архетип в свою ткань, выведя его из бессознательного или найдя в своем бессознательном тот режим, который им соответствовал. Было ли это русификацией героического начала или автономным порождением русским воображением образа богатыря — в любом случае мы имеем дело с русским диурном, оставившим свой след в народной культуре и продолжающим жить в русском обществе. Этот архетип в определенные критические периоды — нашествия врагов, катастроф, столкновения с бездной — дает о себе знать, что и выражается в отстаивании Россией своей самобытности и свободы, по меньшей мере, от внешних врагов. С внутренними врагами у русского общества получается справиться намного хуже.

Второе социологическое явление русского диурна можно опознать в попытке выстроить русскую историческую идеологию в Московский период. Интуиции наделенности русских вселенской

[1] См.: *Sulimirski T.* The Sarmatians (Ancient peoples and places). London: Thames and Hudson, 1970.

миссией из сферы подразумевания, всеобщего соединения всего в одно, переходят в ясно выраженную идею, а мир идей относится к режиму диурна. И снова: является ли этот «московский жест» по выработке государственной и общенародной идеи («Москва — Третий Рим») русификацией надстроенного над народом политического механизма или взрывом диурна из глубин русского имажинэра, в обоих случаях мы видим гармонизацию между собой сферы мифоса и сферы логоса с опорой на сторону бессознательного, откуда логос в нормальном случае и должен возникать.

В XIX в. русское общество подошло к попытке создания русской философии и стало усиленно размышлять о логосе. Эти попытки были предварительными и довольно рассеянными, и среди них те, кто писал заведомо фрагментарно и обрывочно, намеренно хаотически и приблизительно (Ф. Достоевский, В. Розанов, К. Леонтьев и т. д.), добились больших результатов, чем те, кто пытались поспешно создать систему[1]. Философия невозможна без диурна, но она будет русской только в том случае, если родится из русского имажинэра, при том, что тот в его преимущественном режиме функционирует в режиме ноктюрна. Навязывать русским нерусскую философию с готовым логосом бессмысленно, она лишь усугубит археомодерн и защитные стратегии эвфемизации. Поэтому единственный путь — это разобраться в русском Начале досконально и строить русский логос постепенно, стараясь не оторваться от этого Начала. Мы полагаем, что русской философией может быть только *философия хаоса с соответствующим особым и необычным логосом*[2].

В локальном масштабе русский диурн можно обнаружить в обществе казаков, которые представляют собой социальный тип воинственных русских, близких социологически кочевым и маскулиноидным группам. Казачество исторически составляло очень важную — и культурно, и социально, и стратегически — часть русского общества, в которой преобладали структуры диурна.

Другой локальной группой диурнических русских стали старообрядцы, ответившие на отход государства и новообрядческой церкви от древних традиций прямым восстанием, что совершенно не характерно для большинства русских, предпочитающих стратегии эвфемизации. Старообрядцы столкнулись с секуляризацией и десакрализацией лицом к лицу и дали им бой, длящийся в культурно-религиозном смысле до сих пор. Большинство русского народа поверхностно приняло нововведения, но выхолостило их смысл, а спустя столетие мягко и ненавязчиво вернуло себе целый ряд дораскольных московских традиций и символов.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

[2] См. там же.

Показательно, что в народных восстаниях Разина, Пугачева, Болотникова и т. д. казаки и старообрядцы составляли ядро.

Еще один резерв диурна мы находим в некоторых архаических этносах (кавказских, среднеазиатских и т. д.), которые являются прямыми потомками степных, жестко патриархальных культур, основанных на воинских ценностях и архетипах. Это ярко проявилось в непростом процессе установления русского контроля над Кавказом — особенно Северным. С этой проблемой русское общество сталкивалось неоднократно на разных этапах истории, последний раз — в Чеченских кампаниях 90-х гг. XX в. и в начале XXI в.

В период установления Советской власти в роли носителей диурнического начала выступили пассионарные элементы многих нерусских этносов — в частности, евреи и кавказцы, в свою очередь, носители жестко патриархальных социальных ценностей. Элита большевиков, демонстрирующая многочисленные черты диурна, состояла сплошь и рядом из представителей этнических меньшинств. Но такой «диурн» и основанный на нем логос не мог привести ни к чему иному, как к укреплению археомодерна и распаду государственной и социально-политической модели.

И наконец, слой профессиональных военных, набираемых среди русского населения, также по определению должен демонстрировать преобладание диурнического начала. Хотя без соответствующей философской и социальной операции по конституированию именно *русского диурна* с опорой на имажинэр *русского общества,* т. е. без определенного переключения режимов автоматического эффекта по маскулинизации русского человека, ставшего профессиональным военным, может и не произойти. В последние десятилетия СССР большинство руководящих постов в Советской Армии занимали именно *этнические русские*, что сказалось на боевом духе армии, распространении в среде военных повального пацифизма, апатии и бездействии офицерского корпуса при распаде державы. *Чтобы русскому стать воином, ему недостаточно стать военным.* Необходимо, кроме того, совершить очень серьезную операцию, связанную с глубинами бессознательного и с корректно осуществленной *индивидуацией*. В противном случае русская армия будет незаметно сползать в иной ноктюрнический режим, где материальные, хозяйственные и бытовые соображения, сопряженные с мирной жизнью, вытеснят героический воинственный дух, а стратегии эвфемизации не позволят адекватно ответить на острый и травматический вызов (враг будет назван «другом», конкурент — «партнером», распад страны — «демократическим процессом», а все будет оправдываться ноктюрническим тезисом — «лишь бы не было войны»), тогда как диурн хочет войны и любит ее, поскольку он воспринимает так жизнь и ее смысл.

Вопрос о русском диурне является ключевым, если мы хотим со всех сторон и во всех отношениях выяснить, как структуры русского мифоса сочетаются с тем, что находится в «числителе» социологической дроби. Для исследования русского общества это самый принципиальный вопрос.

Риторика и политика

Преобладание режима ноктюрна в русском обществе определяет его отношение к государству и политике. Так как главная операция ноктюрна состоит в эвфемизации, то из этого можно заключить, что русское общество воспринимает действия государства именно в этом ключе — оно не оценивает их, но заранее *оправдывает* их, адаптируется к ним, стараясь минимализировать ущерб или перетолковать все так, чтобы они по возможности не причиняли вреда (по меньшей мере, психологического).

Здесь уместно упомянуть различия между областями *логики* и *риторики*[1]. В сфере логики высказывание должно строиться максимально четко, не допуская никаких двусмысленных толкований. На этом настаивают законы логики, исключающие всякую неясность и неопределенность.

Рацио говорит языком логики. Также на ряде логических операций построена любая политическая система, включая право, закон, нормативы, функционирование институтов и т. д. Язык государства и язык политики — это логика. Как мы видели ранее, логос формируется на основе высокоразвитого и автономизированного диурна и отражает главное свойство этого режима: строгое и четкое *различение*. Поэтому логика является (номинально) языком элит.

Но живая речь, в отличие от речи указов, уложений, правовых кодексов и официальных документов, строится по иным принципам. Ораторское искусство тем выше, чем образнее и тоньше высказывания говорящего, чем более насыщена она многомерными смыслами и ассоциациями, которые апеллируют не столько к разуму слушателей, сколько к эмоциям, чувствам, скрытым психическим комплексам. Законы риторики и само ее строение можно рассмотреть как язык мифа.

Риторические фигуры речи, тропы можно свести к трем режимам бессознательного. Одни из них соответствуют резкому разведению понятий, гиперболизации, обострению конфликта в передаваемой ситуации. Такие риторические фигуры (антилогия, гипербола и т. д.) соответствуют диурну. Но, как мы сказали, пиком

---

[1] См. подробнее: *Дугин А.Г.* Социология воображения. Введение в структурную социологию. С. 120 – 129.

диурна является переход от риторики к логике, где расчленяющая способность разума достигает своего пика, тогда как диурн риторический несет в себе слишком много мифологических черт.

Но большинство риторических фигур соответствует режимам ноктюрна. *Эвфемизм* и его крайняя разновидность — *антифраза*, собственно, и являются тропами. Сюда же относятся *метонимия* — указание на одно через указание на нечто иное, но семантически или ассоциативно связанное с ним; *синекдоха* — наименование целого по его части; *литота* — занижение масштаба при описании, умаление, уменьшение описываемого предмета.

Драматический ноктюрн использует методики риторических повторений (цикл), заменяющих собой объяснение или толкование, а также фигуры *гипербата*, когда между логически примыкающими друг к другу частями речи вставляется другое слово, относящееся к чему-то, что стоит в предложении на определенной дистанции (так возникает эффект нарушения управления, который — к вящей радости слушателя/читателя — счастливо разрешается, когда вся фраза заканчивается и все встает на место — типично драматический эффект).

Одним из важных ноктюрнических тропов является *ирония*. Технический смысл иронии в риторике состоит в намеренном рассогласовании формального смысла высказывания с подразумеваемым. Когда мы называем известного всем вора «порядочным человеком», коротышку — «рослым», старика — «мальчишкой», дурня — «умником» и т. п., мы иронизируем. В этом проявляется типичный для ноктюрна семантический сдвиг. Логика высказывания нарушается, подрывается, соскальзывает в сферу неопределенных подразумеваний и намеков, подмигиваний и ужимок, не передаваемых прямым образом. Ирония создает методично и основательно второй уровень речи, который не выявляется никакими формально-логическими процедурами.

Весь этот риторический арсенал ноктюрнических тропов русское общество непрерывно использует в своем отношении с политикой и властью, с логическим дискурсом в целом. Отношение русских к политике в первую очередь иронично — иронично по своей природе, еще до того, как прояснится предмет и смысл иронии. Русское общество таким образом защищается от политики, создает охранительную зону, вырабатывает стратегию юродствующего разложения властного дискурса, переводимого путем риторических операций в диссипативные фрагменты, лишенные определенности, остроты и обязательности. Здесь же включаются и иные риторические фигуры. Любой приказ или требование мгновенно подвергаются литоте, их обязательность и срочность сводятся к игровому согласию, не подразумевающему никаких последствий. Целое сводится к части, которая потом выдается за целое.

Со стороны логоса подобная социальная стратегия риторического ноктюрна в отношении политики и власти может показаться непроходимой глупостью, темнотой и невежеством народных масс, якобы не способных понять и выполнить то, что от них требуется. На самом деле, мы имеем дело с сознательной и продуманной стратегией системного саботажа русским обществом государства и власти, состоящей в постоянно воспроизводимой операции — переводе логического дискурса в дискурс риторический. Но это не тактика восстания или революции, что требовало бы противопоставления одному логическому дискурсу (основанному на диурне) другого логического дискурса (также основанного на диурне), а тактика медленного подтачивания массами нормативной рациональности политической элиты — так «капля точит камень», и в какой-то момент «камень» рушится.

Русское общество очень редко (почти никогда) говорит власти «нет». Оно всегда говорит власти «да», но это «да» означает не логическое, а риторическое «да», ироничное «да» — «да», в котором проступает вся гамма ноктюрнических тропов, перетолковывающих, размывающих, умаляющих, расщепляющих, оглупляющих нормативный и императивный смысл.

С точки зрения политических последствий стратегия риторического ноктюрна может быть не менее эффективной, нежели прямое политическое противостояние. Ирония разъедает сталь упорядочивающей политической конструкции, делает ее хрупкой, и в конце концов государственность, оказавшаяся в слишком радикальной оппозиции с русским обществом, рушится.

Другим результатом сомнительного русского «да», сказанного власти, может быть постепенная и незаметная эволюция политической семантики в сторону более близкую к структурам русского общества. Имея под «да» в виду всегда что-то свое, русское общество иронично переинтерпретирует высказывание на свой лад и поступает в соответствии с этой уже десемантизированной и ресемантизированной заново установкой. Если государство в какой-то момент утратит бдительность или снизит накал репрессивных мер, русское общество вполне может создать ситуацию, когда сама политическая элита утратит навыки рациональности, русифицируется и начнет вести себя так же «глупо», как и народные массы, т. е. соскользнет в область мифоса, ноктюрна, начнет видеть сны наяву и утратит свои властные особенности.

Риторика, таким образом, в нашем случае является могущественным оружием масс в их противостоянии власти. Русское общество таким образом защищается от «модернизации» и «рационализации», а при случае и контратакует элиту, погружая ее в стихию русских сновидений.

Глава 64

СТРУКТУРА РУССКИХ СНОВИДЕНИЙ

Русские сны

Если принять реконструкцию Ж. Дюрана за рабочую методологию, то мы можем всерьез поставить перед собой следующую проблему — изучить структуру русских сновидений, выяснить, какие сны видит русский народ, и попытаться их корректно интерпретировать. Сны, которые видит народ, естественно, отличаются от снов отдельных людей и даже от совокупности снов отдельных людей. Сны народа выражаются в культуре, в обществе, в истории, в психологии. Они имеют довольно строгую форму, которая рассеивается диссипативно по сновидениям отдельных граждан и реконструируется только при очень масштабных обобщениях. Очень редкие индивидуумы могут увидеть «сон народа»; в архаических культурах такие сны назывались «пророческими» или «вещими». Юнг определяет их как прямое лицезрение цельного архетипа коллективного бессознательного, свободного от каких бы то ни было наслоений бессознательного личного и тем более останков влияния дневных переживаний, мыслей и ситуаций.

Народный сон отличается тем, что в нем мы сталкиваемся с тем, чего никогда не видели в жизни, с образами, картинами, пейзажами, с которыми мы не сталкивались ни непосредственно, ни в культурных произведениях или повествованиях.

В соответствии с общей структурой имажинэра собственно русские сны должны быть снами материнскими и мирными. Их архетипическим сюжетом является *успение*, успокоение, достижение точки абсолютного равновесия, облегчения, ясного погружения в нежный и мягкий цвет теплого наличия. Показательно, что сюжет Успения Божией Матери является одним из самых излюбленных иконописных мотивов в русском народе. Есть предание, что история русского Православия проходит под знаком Успения. Очень внятна режиму мистического ноктюрна христианская идея о том, что, умерев, Богородица «мира не оставила», т. е. не умерла, а родилась снова. И на иконе Успения это отражено в удивительной сцене Христа Вседержителя, который качает на своих руках Богоматерь в виде младенца.

Сон диурна воплощен в сюжетах о преодолении смерти. *Это самый редкий из русских снов*. В церковной традиции он воплощен в Пасхе Христовой, в попрании Господом Исусом смерти и даровании всем христианам вечной жизни. Этот небесный сон может иметь и другие варианты — видение гигантских фигур, отвесных пропастей, сюжеты падения и взлета, активной и агрессивной битвы с врагом. Героические сны очень редко становились предметом русского литературного, поэтического творчества или живописи (если не считать иконописные сюжеты Воскресения Христова, Преображения, нисхождения Святаго Духа на апостолов и т. д.).

Самым «славянским» из русских снов является *сон реки*. Стремнины, потоки, струи, пороги, берега — это глубинная модель драматического ноктюрна, в которую могут быть вставлены разнообразные эротические детали. Образы вил и русалок, речных дев — первичнее отношений между человеческими полами с точки зрения социологии сновидений. Для русских «вещих» сновидений, «великих» снов, брак — это всегда брак с женщиной вод, с праматерью родовых волн. Скифский сюжет, о котором говорит Геродот, о Геракле и женщине-змее, дочери «бога вод», может быть отнесен к разряду фундаментальных русских сюжетов, равно как и брачный пир Садко на дне океана (если отвлечься от его новгородской купеческой трактовки). Этот водный эротизм в структурах воображения исчерпывающе объяснен в трудах Гастона Башляра[1]. Он, разбирая тексты Новалиса, пишет о воде так:

> Сейчас мы приведем случай, в котором проекция девушки-природы весьма отчетлива. По существу, одна из грез Новалиса даст нам новые основания постулировать субстанциальную женственность воды.
>
> Окунув ладони в водоем, привидевшийся в грезах, и смочив его водою губы, Новалис испытывает «неодолимое желание искупаться». Приглашает его туда отнюдь не зрительный образ. Сама *субстанция,* коснувшаяся ладоней и губ, зовет его. И зовет она его материально, похоже, какой-то магической сопричастностью.
>
> Грезовидец раздевается и спускается в водоем. И только тут к нему приходят образы, они исходят из самой материи, рождаются, словно из зародыша, из какой-то чувственной первореальности, из некоего опьянения, которое еще не способно проецировать себя: «Со всех сторон возникали неведомые образы, которые равномерно, один за другим, таяли, становясь видимыми существами и окружая так, что каждая волна дивной стихии приникала к нему вплотную, словно нежная грудь. Казалось, в этом потоке растворена стайка очаровательных девушек, которые на мгновение, от прикосновения к юноше, вновь обрели тела».
>
> Чудесная страница, продиктованная глубоко материализованным воображением; здесь вода — во всем объеме, во всей массе, а не прос-

[1] *Башляр Г.* Вода и грезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

то в фееричности своих отражений — предстает как *растворенная девушка, как текучая эссенция девушки*, «раствор прекрасной девушки» (eine Auflösung reizender Mädchen).

Женственные формы рождаются из самой субстанции воды при соприкосновении с грудью мужчины, когда кажется, что желание мужчины становится определеннее. Но *сладострастная субстанция* существует до возникновения конкретных форм сладострастия.

Мы неверно поняли бы одно из необычайных свойств воображения Новалиса, поспешив объяснить его *комплексом Лебедя.* Для этого надо было бы доказать, что первообразы — это видимые образы. Но ведь видения Новалиса не кажутся активными. Очаровательные девушки не замедлят раствориться в своей стихии, а «опьяненный от восторга» грезовидец продолжает путешествие, так и не пережив приключения с эфемерными юными девушками[1].

«Раствор привлекательной девушки», а точнее, «растворение возбуждающей девой» (дословный перевод с немецкого фразы Новалиса «eine Auflösung reizender Mädchen») — это выражение, точно передающее структуру славянского сновидения в режиме драматического ноктюрна. В женском начале этой группы архетипов мы сталкиваемся со стихией реки, влаги, водоема, с плотью, еще не отлившейся в конкретные формы, с плотью рода, рождения, течения, времени. Это вода укрощенного, замкнутого в цикл времени, вращающего мельничный жернов бытия. Вещий русский сон.

Режимы русских сказок

В русских волшебных сказках мы встречаем яркие примеры всех трех режимов русского воображения. Сказки представляют собой сны народа, зафиксированные в устойчивой традиции устной передачи, прошедшие испытание времени. Можно сказать, что сама история передачи сказочных сюжетов служила фильтром для отбора только тех из них, которые были свободны от случайных деталей и индивидуальных исторических подробностей. Поэтому исследование сказок облегчает нам работу с социологией русских снов. Эти сказки и есть сны.

Если В.Я. Пропп предложил структуралистский метод интерпретации волшебных сказок с точки зрения хозяйственного символизма[2], что само по себе имеет колоссальное значение и обладает огромной герменевтической ценностью, то работа по изучению русских сказок с позиции режимов коллективного бессознательного никем не предпринималась и еще ждет своего часа. Пока же

[1] *Башляр Г.* Вода и грезы. С. 85—86.

[2] См.: *Пропп В.Я.* Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.

мы можем наметить лишь самые общие направления данного исследования.

К режиму диурна, как мы уже видели, специально относятся былины и старины, относящиеся к героическому эпосу. Но и в волшебных сказках есть множество сюжетов, персонажей и ситуаций, которые отражают именно этот режим.

В первую очередь это сказки, объединенные сюжетом прямого столкновения с силами зла, битв с чудовищами, победы над вражескими полчищами. От былин они отличаются собирательностью главного образа, отсутствием биографических подробностей, архаизмом обстановки, размытостью исторического контекста, хотя некоторые фигуры былинных богатырей явно относятся к этому архаическому пласту. Таковы Святогор, Дунай, а также Микула Селянинович, Вольга (Волк) Всеславович (зачатый от «змея»). Часто «волшебные помощники» — например, Горыня, Дубыня и Усыня — представляют собой древнейший ряд героев-великанов явно диурнического толка. Вообще, все упоминания о любых явлениях гигантского, гипертрофированного масштаба — о необычно больших существах, зданиях, предметах, растениях и т. д. — свидетельствуют о работе диурнической стороны имажинэра.

Далее к ним примыкают сказки, где повествуется о полетах и падениях, а также об очищениях, омовениях и т. д.

В сюжетах диурнического типа животные обязательно должны иметь зловещий характер и выступать антагонистами главного героя (таковы медведи, гуси-лебеди, волки, змеи и т. д.).

В своих работах В.Я. Пропп интерпретирует радикализацию отношений между главным героем сказки про змееборцев и его противником (Змеем, чудовищем, Кощеем Бессмертным и т. д.) с точки зрения *перехода от охотничьего общества к аграрному*, когда утрачивается смысл символического взаимообмена между охотником и дичью (охотник убивает дичь, но в охотничьей инициации дичь, представленная чудовищем, пожирает охотника, и таким образом баланс природы и культуры, людей и зверей сохраняется). Поэтому сюжеты героического толка, в которых герой побеждает противника и на этом все заканчивается, он относит к поздним стадиям общества (в духе учения о смене формаций и мифа о прогрессе), где смысл инициации забывается, но сам сюжет сохраняется как своего рода культурный атавизм, утративший свое прикладное хозяйственное значение в обществе, чье благосостояние зависит уже не от охоты, но от урожая[1]. Сама по себе интерпретация Проппа интересна, но для нас важнее просто отметить, что сюжеты змееборчества и их радикализм точно соответствуют глубинным архетипам режима диурна.

---

[1] См.: *Пропп В.Я.* Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998.

А то, что Пропп относит к предшествующей стадии развития общества, к охотникам и собирателям, у которых сюжет о борьбе со зверем или с чудовищем носит характер взаимообмена (проглатывающий сам становится проглоченным, смерть в ходе инициации ведет к новой жизни и т. д.), мы вполне можем интерпретировать как включение режима ноктюрна и эвфемизацию противостояния с тем, что оказывается на противоположной от героя стороне. Здесь мы подходим к обширному набору сказочных сюжетов, связанных с ноктюрном.

Отличительными признаками ноктюрна в русских сказках являются:

- превращение трудной ситуации в спасительную;
- преодоление испытаний и достижение «доброго конца»;
- наличие помощников, причем часто ими выступают животные (добрые) или растения;
- сознательная или вынужденная помощь отрицательных персонажей, которых герой либо принуждает к сотрудничеству, либо обманывает;
- женские персонажи, особенно старухи и колдуньи (Баба-яга);
- фигуры уменьшенных людей, предметов, стихий (мальчик-с-пальчик, мужичок-с-ноготок; лес, помещенный в гребешке, и т. д.);
- погружение под землю или под воду;
- ситуации, в которых главный герой ест, проглатывает противника, а также его самого проглатывают, съедают (а он потом оживает);
- счастливый брак героя в финале.

Большинство сказочных сюжетов относится к драматическому ноктюрну и представляет собой схемы, в которых темные стороны интегрируются в общий цикл, — мертвая и живая вода постоянно меняются местами в общем цикле превращений. Сама форма сказки, сказания, повествования о чем-то, что имело место в «другое время», «при царе Горохе», помещает «прошлое» в «настоящее» и тем самым эвфемизирует время.

В сказках цикла ноктюрна устойчивой чертой является то, что герой достигает всего не благодаря потраченным усилиям и строгим расчетам, но вопреки им, обходя преграды хитростью, действуя вопреки правилам, совершая поступки и действия, противоречащие здравому смыслу и общепринятым нормам, которые тем не менее и приносят ему успех.

Сказок, посвященных мистическому ноктюрну, не много, т. к. этот режим не очень сочетается со связным и последовательным изложением, обязательно предполагающим определенный драматизм. Драматический ноктюрн и есть миф в его наиболее общей форме. Конечно, и героические сюжеты относятся к мифу, но к та-

кому, который при определенных обстоятельствах может перейти в эпос, а далее в историческую хронику, летопись, богословие, мораль, философию. Мифы драматического ноктюрна остаются всегда на уровне мифа, избегая рационализации и тяготея скорее к области искусства, поэзии, песни, игры. Мистический ноктюрн проявляется там, где сказка подробно останавливается на тематике еды, сокровищ, тяжести, посуды, отбросов и экскрементов, нор и ям, пещер и укрытий.

Область леса, часто появляющаяся в русских сказках, есть зона ноктюрна по преимуществу. Для режима диурна лес — это абсолютно враждебная стихия, где нельзя встретить ничего хорошего и с которой герой входит в противоречие. Для режима драматического ноктюрна это зона, где начинается и часто развертывается испытание, ставящее героя в ситуацию опасности, на грань гибели, но вместе с тем ведущее к успешному финалу. Те сказки, где лес выступает как убежище, дом, укрытие, уют (довольно редкие у русских, но сплошь и рядом встречающиеся у финно-угров), относятся к мистическому ноктюрну.

Ту классификацию сюжетов и сценариев волшебных сказок, которую проделал В.Я. Пропп и его последователь Альгердас Греймас[1], изучивший со структуралистских позиций литовский фольклор, можно было бы дополнить аналогической классификацией с выделением режимов бессознательного, что дало бы новый взгляд на семантические структуры русской волшебной сказки. Дюран назвал такой метод «мифоанализом», извлекающим из повествования блок архетипов и символов, составленных по моделям отдельных режимов.

К волшебным сказкам «мифоанализ» подходит больше всего, т. к. сказка не заботится о своей рационализации и ее силовые узлы, отражающие структуру бессознательного, лежат на поверхности. Но с некоторыми поправками этим же методом можно воспользоваться и при изучении других форм культуры — как народной, так и элитарной: имажинэр в целом устроен однотипно, и его специфика состоит лишь в преобладании того или иного режима и в комбинации элементов разных режимов между собой. Поэтому «мифоанализ» применим не только к собственно мифам (сказкам), но и к эпосу, духовным стихам, песням, игровым напевкам, загадкам, поговоркам, и даже к летописям, хроникам, романам, поэмам, философским и иным гуманитарным текстам. Там, где есть речь, там может быть применен метод «мифоанализа».

Для изучения русского общества во всех его измерениях последовательно примененный и основательный «мифоанализ» мог

[1] См.: *Greimas A.* Des dieux et des hommes: études de mythologie lithuanienne. Paris: PUF, 1985.

бы служить огромным подспорьем. При этом можно было бы работать не с сырым материалом, но пересмотреть под новым углом зрения уже имеющиеся классификации и типологизации, в первую очередь те, которые, как и в реконструкции В. Проппа, основаны на структурном подходе.

К философии воображения

Значение воображения (имажинэра) настолько велико для изучения русского общества, и не только для этого, что сам собой напрашивается проект возведения воображения в центральную категорию отдельного философского направления. Если социология воображения как социологическая дисциплина существует и постепенно все активнее интегрируется в основной корпус социологических знаний, то вопрос о *философии воображения* пока еще находится в стадии предварительной обработки. Несмотря на огромный задел, который представляют собой психоанализ, и особенно психоанализ глубин К.Г. Юнга, работы современных историков (Ф. Бродель, М. Блок, Ж. Дюмезиль), историков религии (А. Корбен, М. Элиаде), лингвистов (Э. Бенвенист), теоретиков науки (Г. Башляр), не говоря уже об определенных философских выводах самих социологов, занимавшихся проблемами воображения (Ж. Дюран, Р. Бастид, М. Казнав, М. Маффесоли), *философией воображения* пока никто прицельно не занимается. А вместе с тем это направление могло бы открыть новую перспективу в решении тех проблем, которые подняли структурализм, феноменология, экзистенциализм, фундаменталь-онтология Хайдеггера. Поставив имажинэр в центр философского внимания, быть может, мы получим ту ось, ту парадигму, вокруг которой огромный научный материал из различных областей знаний смог бы расположиться в новой конфигурации и зажить новой жизнью.

Основные принципы философии воображения могут быть априорно (хотя и приблизительно) обозначены уже сейчас.

1. В основе всего стоит не субъект, не объект, не дух, не материя, не сознание, не бытие, не человек, не природа, не материя, не культура, не возможность, не действительности, не хаос, не порядок, но *воображающий траект*, траект/имажинэр.
2. Структуры мира и познания развертываются вокруг траекта и *имманентно* траекту/имажинэру; все, что есть, *воображаемо*.
3. Траект/имажинэр представляет собой *цельное* явление, имеющее в самом себе *несколько диалектических режимов*, ответственных за операции первичных дорассудочных расчленений и слияний (дифференциаций и интеграций).

4. Работа имажинэра в имманентных ему режимах конституирует различные структуры, получающие относительную автономию от самого имажинэра (квазитрансцендентность).
5. Эти относительно автономные (квазитрансцендентные) структуры лежат в основе таких феноменов, как разум, общество, окружающий мир, природа, бытие, дух, порядок.
6. Содержанием философии воображения является:
   - исследование процессов, протекающих внутри имажинэра (диалектика режимов);
   - изучение генезиса автономных структур и их соотношения с имманентной динамикой имажинэра;
   - выяснение соотношений степени самостоятельности и взаимозависимости двух областей — сам траект/имажинэр и конституированные им сферы.

Если предположить, что философия воображения будет однажды должным образом развернута, социология русского общества может стать ее частным прикладным случаем и получить фундаментальное философское обоснование.

РАЗДЕЛ X
ЭТНОФЕНОМЕНОЛОГИЯ, АРХЕОГЕРМЕНЕВТИКА И МОДАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Глава 65

ЭТНОФЕНОМЕНОЛОГИЯ КАК МЕТОД

Основы феноменологии Э. Гуссерля

В этом заключительном разделе мы постараемся обобщить те знания о русском обществе, которые мы получили в ходе всего исследования, применяя метод структурной социологии. Но прежде еще раз обратимся к использовавшемуся в ходе исследования методу, который обнаружил свои дополнительные возможности и неожиданные стороны.

С самого начала мы заявляли, что намереваемся основываться на феноменологическом подходе, но применяли этот подход к инстанции, которую обычно классические феноменологи обходят стороной, — к *этническому обществу*. Исключение составляет школа немецкой этносоциологии, связанная с такими именами, как Рихард Турнвальд[1], и особенно Вильгельм Мюльман[2]. В целом можно назвать метод, которым мы пользовались при исследовании социологии русского общества, *этнофеноменологией*.

Чтобы уточнить еще раз специфику этого метода, а значит, и место социологии русского общества в общем контексте социологических знаний, обратимся вновь к феноменологической философии и выделим ее основные положения, имеющие непосредственное отношение к нашей работе.

Как известно, феноменологическая философия или феноменология — философское направление, разработанное Эдмундом Гуссерлем в конце XIX — первой половине XX в.[3]

---

[1] См.: *Thurnwald R.* Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Berlin: de Gruyter, 1931—1934.

[2] См.: *Mühlmann W.* Rassen- und Völkerkunde. Braunschweig; Vieweg, 1936.

[3] См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. СПб., 1909; *Он же.* Логические исследования. Т. 2. М.: ДИК, 2001; *Он же.* Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; *Он же.* Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994; *Он же.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: ДИК, 1999; *Он же.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998; *Он же.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.

В самой общей форме смысл феноменологии сводится к выявлению тех сторон сознания и мышления, которые предшествуют строго рациональной, логической, научной умственной деятельности, построенной на основании строгой рефлексии мысли относительно себя самой и объекта размышления[1]. Эти стороны, упускаемые из виду классическим рационализмом (в философии, психологии, логике, теории познания и т. д.), обнаруживают обширные зоны со своими закономерностями, структурами, импульсами и формализациями, которые могут быть изучены наравне с механизмами рационального научного мышления.

Гуссерль замечает, что человек западной цивилизации, и вообще человек как таковой, действует на основании рефлексивных, строго рациональных моделей в очень ограниченной сфере своей жизни, например, при занятиях научной или производственной деятельностью. Инженер, покидая место конкретной трудовой деятельности (лабораторию, кабинет, библиотеку, цех), мыслит, переживает мир и, соответственно, ведет себя совсем иначе, чем на работе. Он откладывает научную логику и руководствуется сплошь и рядом другими сторонами сознания — менее рефлективными и логически структурированными.

Обыкновенно современная научная мысль протекает в терминах *субъект-объект*ных отношений и связана с *научно осмысленной*, *методологически отрефлектированной* системой познавательных отношений. Но эта *субъект-объектная* топика, безальтернативно утвердившаяся с эпохи Р. Декарта, равно как и строгие законы логики (от Аристотеля до Лейбница и Фреге), отходят на второй план, утрачивают свое значение, как только человеческое мышление покидает сферу официальной науки и связанных с ней сторон жизни. Дальше в дело вступают иные законы и иные модели познания, решения, поведения, различения и обобщения, тщательное изучение которых и составляет задачу феноменологии. Рациональная надстройка довольно хорошо изучена классическими науками. Но то, над чем она возведена, те зоны, откуда научное мышление берет свое начало, как правило, остаются в тени. Гуссерль стремился эту тень исследовать, изучить и вынести ее содержание на свет.

Интенциональность и социология «жизненного мира»

Э. Гуссерль (вслед за своим учителем Ф. Брентано) выделяет в донаучном, дологическом и дорефлекторном мышлении глав-

[1] См. также: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

ное качество, которое он называет *интенциональностью*. Смысл интенциональности состоит в том, что дорациональное мышление оперирует не с объектом, который находится вне субъекта, но с его аналогом, который находится внутри самого субъекта, в сфере его психического восприятия. Интенциональное мышление не поверяет своих действий, операций, утверждений и отрицаний, сложений и вычитаний соотнесением их с объектами через систему строго рациональных и логических операций. Все, что происходит в пределах интенциональности, не выходит за рамки субъекта и не проходит процедуры рациональной сверки с объектами и связями внешнего мира, а также с законами логики.

Интенциональность оперирует со множеством приблизительных, обыденных, нерациональных и, если угодно, архаических представлений о мире. И этот уровень мышления свойственен любому человеку — как архаическому, «примитивному», так и западноевропейскому, находящемуся вне рабочего места (даже в том случае, если он работает инженером, математиком или философом).

На основании интенциональности и ее процедур конституируется то, что Гуссерль назвал в последний период своего творчества «жизненным миром» («Lebenswelt» по-немецки). В «жизненном мире» существуют закономерности, связи, обобщения, дифференциации, установки, паттерны, но все они отличны от операций, соответствующих им в рассудочном логическом мышлении. Поэтому западноевропейская культура и наука и все те, кто находится под их влиянием, живут одновременно в двух мирах — в мире научных представлений, в логической и рефлекторной Вселенной, и в «жизненном мире», управляющемся законами интенциональности.

Известный американский социолог Альфред Шюц, ученик и последователь Э. Гуссерля, применил идеи учителя к области социологии, обрисовав срез общества, построенный исключительно на закономерностях интенционального мышления, и выстроив не подобие «социологии жизненного мира»[1]. В центре этой социологии стоит *фигура обывателя*, игнорирующего основные рационалистические структуры, которые лежат в основе официальных социальных нормативов и составляют парадигму «коллективного сознания» современного общества. Обыватель выстраивает свою картину общества с особыми горизонтами, которые не выходят за пределы его собственного «жизненного мира» и не сверяются с научными представлениями. Классическая социология отводила таким формам второстепенное и периферийное значение, а А. Шюц

[1] *Schütz A.* Gesammelte Aufsätze. Den Haag: Nijhoff, 1971—1972.

предлагает сосредоточиться именно на подобных социологических феноменах, составляющих, по его мнению, наиболее распространенный общественный тип.

Ноэма и ноэзис

Гуссерль предлагает различать в процессе интенционального мышления такие моменты, как *ноэма* и *ноэзис*. *Ноэма* — это содержание интенционального акта, т. е. эквивалент внешнего предмета, с которым оперирует дологическое мышление и который принадлежит сфере субъекта. Ноэма — это психический субъективный «призрак» вещи, который ничего не подозревающий человек принимает за саму вещь. «Призраком» он является потому, что находится внутри человека, в пределах субъекта, а сам субъект уверен, что он — вне его.

Чтобы перейти от ноэмы к объекту, вещи, надо совершить весьма специфическую операцию, определяемую как «суждение». Это суждение в теории интенциональности Брентано выполняет главную функцию: сопоставляет содержание интенционального акта с объектом внешнего мира и утверждает, есть ли в области объекта соответствие этому содержанию или его нет.

Ноэзис — это активный процесс интенциональности, в ходе которого конституируется ноэма. Ноэзис — основное действие дологического мышления, завершающееся появлением ноэмы на его «конце». *Ноэзис* — сугубо внутренний процесс и воспринимается субъектом как таковой без труда. Но когда он доходит до формирования на его конце ноэмы, рождается иллюзия, будто мы перешли к объективному миру и оперируем с его вещами, тогда как мы оперируем, на самом деле, все с тем же субъективным ноэтическим импульсом, только в его наиболее удаленной от субъекта области, находящейся на границе между внутренним и внешним, но все же со стороны внутреннего. *Ноэма* есть внутренний психический феномен, целиком и полностью относящийся к субъекту, но воспринимающийся самим субъектом как *уже* внешний мир.

Феноменология предлагает изучать именно феномены — процессы сознания, предшествующие вынесению рассудочного суждения, в которых формируются ноэмы и которые образуют конкретику «жизненного мира».

Можно попытаться выразить феноменологическую топику схематически, в той же дробной топике, в какой мы вели все наше исследование.

суждение – рацио – рефлексия – научная топика (субъект/объект)

феномен – интенциональность (ноэма/ноэзис) – жизненный мир

Схема 43. Феноменологическая дробь

Феноменология русского общества

Этнофеноменология представляет собой применение феноменологического метода Гуссерля с его основными моментами (интенциональностью, ноэмой, ноэзисом, «жизненным миром» и т. д.) не к индивидууму (как у самого Гуссерля) и не к обществу (как у Шюца), но к особому типу общества (точнее, «общины» — Gemeinschaft, по Ф. Тённису), которое можно назвать «этническим». Этническое общество, этнос и представляет собой единство интенциональных актов, вырабатывает совокупность нормативных ноэм, формирует структуры общинного «жизненного мира», что проявляется в постоянных структурах такого общества, в его институтах и мифах, в устройстве его бессознательного, в его неизменных и глубинных константах.

В данной работе мы конституировали объект исследования по мере развертывания самого исследования, стараясь как можно более строго описать русское общество этнофеноменологическими средствами. Нас интересовали именно «этнофеномены» — русская интенциональность, русский ноэзис, русские ноэмы, русский «жизненный мир». Так как этнофеноменология пока еще довольно слабо разработана методологически, по ходу дела мы эту методологию постоянно уточняли и апробировали. А уж к русскому обществу ее вообще никто не применял и, следовательно, мы решали уравнение с двумя не совсем известными величинами — этнофеноменология и русское общество. Но, действуя по методу герменевтического круга, мы уточняли одно через другое и в результате получили довольно цельную и достоверную картину.

С точки зрения этнофеноменологии не следует слишком заботиться о соответствии представлений, взглядов, идей и оценок общества достоверно зафиксированным фактам. Важны не факты, а то, что им соответствует в «коллективном сознании», т. е. важны «социальные факты» (Э. Дюркгейм). Иными словами, важны «ноэмы» и структуры интенциональных актов, а не то, на что они направлены и что они замещают. Поэтому при разработке социологии русского общества огромную помощь подчас нам оказывали мифы и предания, сказки и легенды, литературные произведения и поэмы. Все они представляют собой «ноэмы», все они суть «социальные факты», даже в том случае, если они повествуют о том, что сегодня представляется нам грубым вымыслом, нелепостью или несусветной чушью. Для социолога любая аберрация, любая придумка, любой предрассудок и любое заблуждение обладает огромным смыслом, помогающим реконструировать и понять суть общества и протекающих в нем процессов.

Русский дазайн

В этнофеноменологии изучается тот мир, который учреждается этносом, этническим обществом. И исследуется этот мир не в соотнесении с достоверной научной реальностью, а исходя из него самого, с доверием к его мифологическим построениям, к его интенциональным структурам, его грезам. Именно поэтому мы ввели такие понятия, как «русское время», «русское пространство», «русский человек», «русская религиозность», «русский гендер» и т. д. Все они вполне реальны в *русском жизненном мире* и являются его очевидными и достоверными феноменами, русскими феноменами.

Можно продлить эту русскую феноменологию в том направлении, в каком развивал идеи Гуссерля его ученик Мартин Хайдеггер, сформулировавший фундаментальную теорию «дазайна» и основы экзистенциального анализа. В нашем случае мы сможем вести речь о *русском дазайне* и *русской экзистенции*, а также об экзистенциальном анализе русского начала. Но это направление больше относится к сфере не социологии, но философии и определенные шаги в нем мы предприняли в отдельной работе[1].

Русская эмпатия

Постижение русской феноменологии, русского «жизненного мира» возможно только методом *эмпатии*.

Психолог Карл Роджерс, который ввел это понятие, определял этот метод следующим образом:

> Быть в состоянии эмпатии означает воспринимать внутренний мир *другого* точно, с сохранением эмоциональных и смысловых оттенков. Как будто становишься этим другим, но без потери ощущения «как будто». Так, ощущаешь радость или боль *другого*, как он их ощущает, и воспринимаешь их причины, как он их воспринимает. Но обязательно должен оставаться оттенок «как будто»: как будто это я радуюсь или огорчаюсь[2].

Смысл операции эмпатии не так прост, как это может показаться на первый взгляд. С одной стороны, он требует полной трансформации собственного сознания, чтобы изучение нового общества или этноса не представляло бы собой постоянного соотнесения того, что «эти люди думают и чувствуют», с тем, что «есть на самом деле»: ведь это «на самом деле» есть не что иное, как то, «что

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.

[2] *Rogers C.R.* Empatic: an unappreciated way of being // The Counseling Psychologist. 1975. V. 5. N 2. P. 2—10.

люди думают и чувствуют» в обществе, к которому принадлежит сам наблюдатель и в котором он был сформирован. Но как только такое сравнение вступит в силу, вся работа социолога или антрополога пойдет насмарку — мы начнем приписывать изучаемому обществу то, чего в нем нет. Кроме того, мы имплицитно будем считать, что сами «знаем лучше», а это заведомо занизит гносеологическую ценность того, что можно узнать из феноменологического подхода. И наконец, если у нас появится какая-то неприязнь, раздражение или брезгливость, то мы вообще будем дисквалифицированы. Человек, повествующий о каком-то этническом обществе с раздражением или уверенностью в своем превосходстве, едва ли может быть признан «хорошо воспитанным», а с научной точки зрения он заведомо подрывает какую бы то ни было релевантность своих выводов. При этом неважно — раздражен ли он своим обществом или чужим; в обоих случаях он утрачивает право судить об этносе и протекающих в нем процессах.

Намного лучше обстоит дело с той формой эмпатии, которая основана на любви и искренней симпатии к изучаемому обществу, на горячем стремлении лучше его понять и, возможно, сделать его ценности своими. В этом случае будут открыты многие двери и многие смыслы, которые иначе недоступны. Любовь — лучшее орудие социолога. Если он будет относиться к обществу, которое исследует, с любовью и сопереживанием, он имеет намного больше шансов его понять. Но и здесь таится риск: слишком восторженное отношение к объекту исследования может исказить представление о структуре — обычное покажется экстраординарным, исключения будут выглядеть как правила, теневые стороны будут эвфемизироваться и перетолковываться в апологетическом ключе, — и в конце концов четкая картина превратится в туманную идиллию.

Именно это и имеет в виду Роджерс, советуя сохранять дистанцию, жить в «жизненном мире» не по-настоящему, но «как будто».

Но тут мы приходим к очень интересному и ценному методологически противоречию: эмпатия требует вживания в общество, категорически запрещая любые сравнения с собственным культурным «бэкграундом», но вместе с тем заставляет сохранять дистанцию и делать все «как будто». Где в таком случае найти позицию для наблюдателя? Ему запрещено сохранять собственную социологическую идентичность, но запрещено и растворяться в той, которую он стремится понять. Это соображение заставило основателя структурной антропологии Клода Леви-Стросса после долгих лет напряженных исследований архаических этносов индейцев обеих Америк задаться вопросом: «А может быть, все, что с таким трудом и на основании метода глубокой и искренней эмпатии удалось добыть в вопросе дешифровки мифов и структур архаических обществ, не имеет вообще никакого отношения к самим этим обще-

ствам и представляет собой проекцию европейской культуры на совершенно неизвестные и непонятные антропологические зоны»?

Само по себе такое сомнение чрезвычайно важно, т. к. свидетельствует о предельной честности гения современной антропологии и о его последовательном отказе от каких бы то ни было натяжек, предрассудков и неправомочных заключений относительно индейских обществ, которые он уважал и к которым относился всю жизнь с глубочайшим почтением. Но можно попытаться ответить на этот вопрос и оптимистически: этнофеноменологи, равно как экзистенциалисты и структуралисты, должны постепенно сформировать особое сообщество, особый антропологический тип, который в основу своей идентичности положит идею *плюральности человеческих культур*. Такая идентичность невозможна для большинства членов общества, т. к. подчас усвоение и одного, своего собственного, этнического, социального и культурного кода требует от человека всей жизни. Но для тех, кто берется исследовать этносы, общества и культуры профессионально, такая идентичность абсолютно необходима, и сам Леви-Стросс демонстрирует своим примером, какой она должна быть.

Сформулируем теперь правила эмпатии применительно к русскому обществу:

1) чтобы изучать русское общество должным образом, его необходимо *любить*;
2) чтобы изучать русское общество, его ни при каких условиях *нельзя иерархически сопоставлять с другими обществами* в смысле, что лучше, а что хуже, что более, а что менее развито, что совершеннее, а что отстает (малейшее подозрение в нарушении этого правила дисквалифицирует исследователя немедленно);
3) чтобы изучать русское общество, надо *встать на дистанцию по отношению к нему*, обоснованную корректным усвоением феноменологического, структуралистского, экзистенциалистского и социологического подходов, т. е. наличием адекватной этнофеноменологической методологии.

Соблюдение всех трех правил позволит эффективно и плодотворно практиковать *метод эмпатии* и извлекать из этой практики достоверные и значимые результаты.

Императив денонсации расизма

Выше мы упомянули о принципиальной необходимости отказа от качественного иерархизированного сравнения обществ между собой, что является необходимым условием корректного этнофеноменологического и социологического анализа. Крайние фор-

мы обратного подхода, который, напротив, старается выстроить иерархию обществ, разделить их на высшие и низшие, принято называть «расизмом». В качестве «научного» метода расизм был давно признан нерелевантным, т. к. его представители при построении иерархий рас и этносов руководствовались либо критериями своей собственной культуры, либо совершенно произвольными критериями, либо шовинистическими и ксенофобскими предубеждениями. Политическая практика расизма привела исторически к неисчислимым жертвам в XX в. Поэтому «расизм» как таковой в наше время не вызывает никакого доверия.

Но в скрытой форме он чрезвычайно распространен и поныне и до сих пор может быть обнаружен в работах, исследованиях и образовательных программах, претендующих на научность и «политическую корректность».

Дело в том, что наряду с биологическим и открытым расизмом существуют более нюансированные, менее заметные, но с методологической точки зрения столь же некорректные и «антинаучные» его формы. Перечислим основные разновидности такого «*мягкого расизма*», распространенные по сей день:

- *культурный расизм* (деление человеческих культур на высшие и низшие, с признанием неполноценности последних и стремлением их «развивать» и «совершенствовать», даже в том случае, если сами люди этих культур не испытывают в этом ни малейшей потребности и не проявляют ни малейшего желания);
- *цивилизационный расизм* (характерный для тех, кто использует термин «цивилизация» в единственном числе, исходя из того, что человечество делится на две половины — «цивилизованную» и «нецивилизованную»);
- *эволюционный расизм* (аксиоматически утверждающий, что развитие человеческих обществ идет только в одном направлении и все общества проходят приблизительно одни и те же стадии развития, только с разной скоростью; представителей этой формы расизма можно узнать по использованию в речи выражения «отсталый» — применительно к людям, социальным группам, этносам, обществам, культурам, иногда даже религиям);
- *биогенетический расизм*, связывающий особенность того или иного общества с генетическим происхождением того этнического ядра, которое это общество построило; получил распространение в связи с новейшими достижениям и в области генной инженерии и генетической этнологии (проект «Геном»);
- *технологический расизм* (качественно сравнивающий между собой общества по уровню технического развития и на этом основании приписывающий им индекс лучше/хуже);

- *аксиологический расизм* (утверждающий существование универсальной шкалы ценностей, обязательной для всех человеческих обществ, с осуждением тех, кто этого не признает).

Если мы внимательно присмотримся к тому обществу, в котором мы с вами живем, к его политическим установкам, образовательной системе, культурным стереотипам, и применим вышеприведенные критерии, то нам станет очевидным, что это общество *абсолютно расистское*. Причем расизм присущ и официально «антирасистским» и либеральным организациям, а также движениям «за права человека», поскольку все они исходят из идеи универсальности тех ценностей, которые вызрели в современной западной цивилизации — включая культуру, технику, науку, право, философию, экономику, политику и т. д. Наша культура, наше образование, наша экономика, наши бытовые клише пронизаны формами *имплицитного «расизма»* — если не в одной, так в другой его версии.

Этим были озабочены и структуралисты (в том числе русские евразийцы Н. Трубецкой, Р. Якобсон), и социологи, и антропологи. Борьба с расизмом в науке и культуре Европы была личным делом Клода Леви-Стросса, чьи определения несоизмеримой плюральности культур вошли в учебники для французских школьников в программы по противодействию расистским предрассудкам (к сожалению, сегодня французское общество не стало менее «расистским», хотя и в особом либерально-демократическом, прогрессистском и секулярном оформлении; сплошь и рядом этот «расизм» проявляется в оголтелом и экстремистском «антирасизме», жертвой которого становятся все те, кто не разделяет позиции фанатичных сторонников «прав человека»). Современное либеральное и толерантное западное общество, подчеркнуто осуждая расизм биологический, грешит всеми остальными его формами, как ни в чем не бывало сортирует народы, общества и культуры по иерархической шкале и на этом основании позволяет «наказывать» одних и принудительно «развивать» других, что свидетельствует о крайнем лицемерии и «двойных стандартах».

Даже если мы ничего не можем поделать с «расизмом» в обществе, по меньшей мере, из сферы гуманитарной науки и особенно из сферы этносоциологических, социологических, философских, антропологических, религиоведческих, культурологических исследований он должен быть изгнан: в противном случае эти области знаний полностью утратят свою релевантность.

В этом смысле освоение метода этнофеноменологии представляет собой наилучшую прививку от расизма, необходимую не только в узких исследованиях собственно этноса и этнического общества, но и для полноты гуманитарной компетентности в целом.

На примере русского общества мы пытались показать, как надо преодолевать все разновидности расизма, что на практике означа-

ет, что необходимо подходить к русскому обществу — изучаемому нами объекту — на основании метода эмпатии, не вынося в отношении него никаких заведомо пристрастных суждений.

Так нам удастся распознать русское общество в его константном ядре.

Глава 66

РУССКОЕ ОБЩЕСТВО КАК ОБЩЕСТВО-2

Семантика социальных изменений

Итак, мы рассматривали русское общество методом этнофеноменологии. Но *какое* общество мы рассмотрели? Это не просто общество в его сиюминутном срезе, в его конкретном историческом состоянии.

Мы рассматривали общество в его *культурных константах*, т. е. исследовали его *постоянную часть*, названную нами *«русским обществом»*. Общество в целом, естественно, постоянно менялось, трансформировалось, но изменения аффектировали его поверхностный слой, то, что можно назвать «переменной частью». Эти изменения могут быть теоретически объяснены двумя способами.

Обычная история соотносит различные последовательные моменты социальных трансформаций между собой и на основании такого сопоставления предлагает различные версии их смысловой нагруженности, логики их развертывания и, соответственно, их содержания. Так строится классическая социологическая история. Но здесь следует добавить, что на практике мало кто из историков и социологов выдерживает столь строгую методологию: чаще всего они соскальзывают к тому, чтобы применить к одному исследуемому обществу закономерности и формализации, относящиеся к другому обществу — более досконально и систематически изученному. При этом возникает соблазн возвести одну из этих формализаций в универсальный закон «всеобщего развития» (т. е. впасть в «эволюционный расизм»). Но все же допустим, что существует историческая и социологическая школа, которая стремится к предельной строгости и изучает изменения в обществе, соотнося один момент с другим и выискивая на этом основании эмпирические семантические и генетические связи по ту сторону любых предвзятых мнений. Так, в частности, поступают представители исторической «школы анналов» (Л. Февр, М. Блок), и особенно гениальный французский историк Фернан Бродель[1]. Но и в этом случае все это будет относиться к обществу в его переменной части, и смысл из-

[1] См.: *Braudel F.* Les écrits de Fernand Braudel. II: Les ambitions de l'histoire. Paris: De Fallois, 1997; *Idem.* La longue durée // Annales. 1958. P. 725—753.

менений будет выводиться из соотношения между собой различных известных этапов и фаз.

Второй способ анализа изменений заключается в сопоставлении отдельных фаз *с некой неизменной структурой*, которая предположительно не меняется в течение всей исторической длительности, в ходе которой мы говорим, что имеем дело с одним и тем же обществом и изучаем именно его, а не что-то другое.

Для того чтобы проделать вторую операцию, нам и необходим социологический конструкт, который в нашем случае мы назвали *«русским обществом».* Соотнося с ним различные этапы русской истории, мы получали целые блоки семантических полей, позволяющих измерять не только отличие одного этапа от другого, но и каждого из этих этапов от «постоянной части». Таким образом, «русское общество» есть интерпретационный ключ к углубленному двухуровневому постижению русской истории в ее социологическом измерении.

Общество-структура и общество-система

В предыдущем разделе мы уже предложили схему (схема 42), которая рассматривала общество одновременно на двух уровнях: общество-1 и общество-2.

Общество-1 — это общество, находящееся на поверхности, изменяющееся, динамическое, переменное. *Общество-2* — это общество, содержащее в себе константы.

Общество-1 на разных этапах русской истории можно было называть «древнеславянским», «киевским», «удельным», «ордынским», «московским», «санкт-петербургским», «польско-литовским», «романовским», «советским», «демократическим», «российским»; его наименования и основные характеристики постоянно менялись. Сегодня общество-1 — это российское общество.

Общество-2 всегда оставалось чем-то неизменным и постоянным. Его-то мы и назвали *«русским обществом».*

Основное внимание в данной работе мы уделяли именно обществу-2. Как правило, общество-2 игнорируется в исторических, культурных и социологических исследованиях. Мы же стремились сделать его наглядным, выявить его присутствие, нащупать его структуру и тем самым наполнить конкретным содержанием «двухэтажную» структуралистскую топику, с которой мы начали и которую мы постоянно имели в виду.

Некоторые научные теории для аналогичных различений пользуются противопоставлением терминов «система» и «структура». В этом случае под «структурой» понимается постоянная часть, а под «системой» — переменная. Такое терминологическое уточнение

еще раз обращает нас к нашему методу: в нем мы сконцентрировали основное внимание именно на «структуре» и старались, исходя из нее и на ее основании, истолковать «систему».

Эти замечания можно свести воедино в следующей схеме:

Общество-1 | Система | Переменная часть | Славяне–Русь–Россия–СССР–РФ

Общество-2 | Структура | Постоянная часть | Русское общество

Схема 44. Сводная схема структуралистской топики

Residui, «воля к власти» и «коллективное бессознательное»

К открытию общества-2 подходили разные социологи. И Ж. Гурвич с его концепцией «слоев в глубину» («les paliers en profondeur»), и А. Шюц, и П. Сорокин. Можно в этом же ключе рассмотреть и теории В. Парето, который ввел понятие «residuo» («останок», «остаток» на латыни, множественное число «residui» — «остатки», «останки»). В духе эволюционизма В. Парето рассматривает развитие человека от животных влечений и импульсов к рациональному мышлению, что он трактует материалистически как переход от деятельности спинного мозга к головному. При этом он считает, что животные импульсы и мотивации сохраняются в человеческом существе и на поздних этапах эволюции и составляют область «останков», «residui». Причем, если в отдельной личности эти «останки» скрыты под рациональным началом, в обществе они масштабируются и выступают на первый план, предопределяя основные социологические процессы. Так, большинство социологических закономерностей — и, в частности, принцип «ротации элит», основополагающий в социологии В. Парето, — толкуется именно как проявление «останков».

Если оставить «эволюционистские» интерпретации на совести В. Парето, видимо, находившегося, как и большинство социологов того времени (в частности, Г. Спенсер и большинство представителей Чикагской школы и т. д.), под влиянием «дарвинизма», «прогрессизма» и «материализма», чего, к их чести, удалось избежать Э. Дюркгейму и П. Сорокину, мы получим карикатурную, но все же дуальную топику, где рациональный фасад, ядовито осмеиваемый Парето, соответствует обществу-1, а сами residui — обществу-2.

Ницше пошел еще дальше и объявил движущей силой истории «волю к власти», которую он, под влиянием того же «эволюционизма», соотносил с «белокурой бестией» («bestia» на латыни — «зверь»), т. е. с «белокурым зверем».

Психоаналитики, приблизительно в то же самое время открывшие «подсознание», снабдили нас еще одним синонимом общества-2. У Юнга эта тенденция приобретает окончательную форму в концепции «коллективного бессознательного».

Общество-2 и архаика

Понятия «остатки», «останки» («residui») заставляют нас думать, что общество-2 состоит из отдельных фрагментов каких-то древних структур, которые сохранились на более поздних стадиях развития. Такое понимание природы общества-2, с которым мы неизбежно столкнемся в случае ученых, разделяющих «миф о прогрессе» и, соответственно, грешащих «эволюционистским расизмом», в корне неверно, хотя сама этимология слова «residuo» (от глагола «residuare», дословно — «сохраняться», «оставаться») семантически нейтральна и означает только то, что сохранилось неизменным без какой бы то ни было моральной оценки. Сохраниться может нечто утратившее свой смысл и свое значение, а может и то, что не подлежит воздействию времени. Очевидно, что структуралистская социология понимает «residuo» во втором смысле.

Еще один термин может пролить свет на природу общества-2. Это «архаизм». Мы вполне можем назвать общество-2 «архаичным», и именно в этом смысле это слово входит в термин «археомодерн». И здесь, в эволюционистской перспективе, снова «архаика» несет в себе уничижительный смысл — нечто давнее, отжившее, преодоленное, снятое (в гегелевском смысле), то, что было вначале и чему не место на более поздних стадиях линейного развития. Однако мы должны осмыслить значения слова «архаика» в ином смысле — в смысле «вневременного начала», постоянно начинающегося начала, «абсолютного начала» («absolute beginning»), которое остается тем же самым, но за счет изменения всего остального, кроме него самого, выглядит всякий раз свежим и новым.

В этом смысле архаичность общества-2 приобретает новое значение. По сравнению с системными трансформациями общества-1 архаическое общество-2 на каждом этапе видится по-разному и поэтому несет в себе нечто новое. Новым является и семантическая структура соотношения общества-1 с обществом-2, которая лежит в основе используемого нами герменевтического метода. Структурная социология стремится истолковать изменения с позиции неизменного, но т. к. изменение неотменимо, само содержание такого толкования, в свою очередь, будет постоянно меняться.

Археогерменевтика

Метод социологического анализа, основанный на изучении общества-1 с помощью общества-2, можно назвать *археогерменевтикой*, т. е. толкованием социальных изменений в рациональной идеологической плоскости на основании предрациональных структур, мифов, символов, изначальных констант.

С точки зрения археогерменевтики можно сказать, что *в каждом современном человеке живет дикарь* (добрый, как у Руссо, или злой, но дикарь). И более того, этот дикарь не спит, но бодрствует, грезит, действует, осуществляет свои сакральные ритуалы. Как только человек отвлекается от строго научной деятельности, дикарь берет правление в свои руки.

И тут снова можно вспомнить Парето, утверждавшего, что устройство общества можно понять только тогда, когда мы откажемся принимать на веру то, что оно само о себе сообщает в рационализированной и идеологизированной форме. Только архаика обладает убедительной интерпретационной силой — и не в ретроспективном и историческом анализе, а здесь и сейчас. Ничто не предвещает, что в обществе будущего дело будет обстоять как-то иначе.

Мы отождествляем архаику как вечное и неизменное общество-2 с теми типами общества, которые известны в древности только на одном основании: «древние» и так называемые «примитивные» общества отличаются тем, что они были *откровеннее* современных. В них не было общества-1, но только общество-2 — и в числителе, и в знаменателе, и эксплицитно, и имплицитно. Именно поэтому их так удобно изучать — в отличие от современных обществ они сообщают о себе правду.

По мере усложнения социальной структуры общество-1 все больше отдалялось от общества-2, обособлялось от него. При этом общество-2 не исчезло (оно не может исчезнуть, будучи вечным), но ушло в подполье, в бессознательное, в сновидения, в мир интенциональности. И из этой скрытой позиции общество-2 влияло на общество-1 — теперь не прямо и открыто, а исподволь, подчас через сложную игру противоречий и самоотрицаний.

В археогерменевтике есть два принципиальных этапа:

1) реконструкция общества-2;

2) соотнесение его с различными моментами, фазами, периодами общества-1.

В данной работе мы были заинтересованы в первую очередь в первом этапе, а ко второму этапу обращались эпизодически — чаще всего в целях поиска примеров и наглядных иллюстраций. Осуществить второй этап археогерменевтики русского общества остается делом будущего; это потребует огромной, кропотливой работы, в основном исторического плана. Но и те моменты второго этапа, которые мы по ходу дела выделили, открывают совершенно новые перспективы социологического анализа.

Можно назвать наш двухуровневый подход к социологии, в духе гуссерлевской феноменологии и структуралистского метода, *работой с двумя социологическими горизонтами*. Речь идет о том, что один из горизонтов покрывает собой рациональную, системную, динамично изменяющуюся сторону общества, общество-1.

Второй горизонт охватывает общество-2 — это менее известная и исследованная вещь.

Мы концентрировались на обществе-2, потому что общество-1 гораздо лучше изучено, а русское общество — общество-2 — только еще предстоит по-настоящему открыть: это полузатопленный континент, ждущий своего часа.

Здесь мы подходим к тому, что принято называть «загадкой русской души». Тютчев проницательно заметил, что «умом Россию не понять». Теперь мы спокойно можем сформулировать эту же мысль иначе и более строго. С помощью исследования общества-1 общество-2 (русское общество) понять невозможно. Сам Тютчев ограничивался такой констатацией и предлагал перейти от разума к сердцу, от научного познания (измерения «общим аршином») к простой и искренней вере («в Россию можно только верить»). Мы же можем пойти дальше и предложить для понимания России особый *русский логос*, не противоречащий вере в Россию, но и не опускающий руки перед ее тайной. Если Россию нельзя измерить «общим аршином», надо изобрести «русский аршин», соответствующий ее «особенной стати», и все-таки измерить, и все-таки понять.

Душа, как глубоко замечает Евгений Головин, вообще загадочная вещь. И русская душа загадочна, как любая другая. Но все дело в том, что она загадочна по-русски. И по-русски должна быть отгадана.

Археогерменевтика и этнофеноменология являются теми инструментами, которые могут подвести нас к решению этой далеко не простой задачи[1].

---

[1] Нечто подобное, но только применительно к философии мы проделали в кн.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

Глава 67

СВОДНАЯ МОДЕЛЬ СТРУКТУРЫ РУССКОГО ОБЩЕСТВА

Обобщающая модель социологии русского общества

Теперь мы попробуем еще раз пройтись по всему герменевтическому кругу нашего исследования и собрать основные разобранные темы в общую сводную финальную модель.

Мы получаем окончательную схему социологии русского общества.

Принцип построения этой модели и содержание всех ячеек схемы были довольно подробно объяснены в соответствующих разделах этой книги. Но, помещенные в обобщающее поле, они обнаруживают целый ряд закономерностей.

Линиями на схеме 45 указаны *связи*, характер которых представляет собой тему целого исследования. Эти связи качественно различны в большинстве случаев и не могут быть сведены к какой-то одной семантической операции.

Обозначим все элементы, относящиеся к области логоса, множеством A1, B1, C1 и т. д., а к области мифоса — соответственно A2, B2, C2 и т. д.

Во-первых, мы видим различие между тем, как выстроены связи в области мифоса и в области логоса. В области мифоса они соединяют каждый архетип, образ, фигуру или свойство с другими непосредственно от произвольных элементов A2 к B2 (и обратно), от B2 к C2 (и обратно) и т. д. (связи группы β). При этом надо заметить, что связь между A2 и B2 отличается от связи между B2 и C2 и т. д., равно как и связь между A2 и B2 отличается от связи между B2 и A2, при этом никакой иерархичности между этими связями нет — это различие, не предполагающее эксклюзивность. Все связи группы β структурированы индивидуально и требуют особого рассмотрения в каждом случае.

В области же логоса связи между произвольными элементами A1 и B1 идут непременно через инстанцию Политика/Государство, т. е. они опосредованы (группа связей ε). В этом случае связи между элементом A1 и Политикой/Государством, B1 и Политикой/Государством иерархизированы и могут быть приведены к общему виду. То есть связи группы ε структурно однотипны и могут быть



Схема 45. Обобщающая модель социологии русского общества

формализированы по одной и той же формуле. Именно инстанция Политика/Государство конституирует рациональное содержание всех элементов и институтов из области логоса.

Далее, сразу бросается в глаза, что есть два канала взаимодействия между собой элементов «знаменателя» и «числителя». Первый тип каналов представляет собой прямое соотношение элемента общества-2 и соответствующего ему элемента общества-1: А2—А1, В2—В1 (группа связей α). Второй тип каналов собирает все связи элементов общества-2 (А2, В2, С2 и т. д.) в единый «пучок», обозначенный на схеме как «отношение к Политическому» (это может быть названо инстанцией «обобщенной легитимации власти со стороны народа» — группа связей γ), и, в свою очередь, связывает его с Политикой/Государством (группа связей δ).

Следует подчеркнуть еще одно различие качественных связей. Связи между элементами А1—А2, В1—В2 и т. д. (группа связей α) имеют *одну* структуру, а связи между элементами А2, В2, С2 и «отношением к Политическому» (группа связей γ), между «отношением к Политическому» и Политикой/Государством (группа связей δ) и, наконец, между Политикой/Государством и элементами А1, В1, С1 (группа связей ε) и т. д. — *другую*. То есть какое-то явление общества-2 связано с симметричным явлением общества-1 одновременно двумя маршрутами — группой связи α (прямая связь) и системой пошаговых связей γ—δ—ε (связь сложная и опосредованная рядом обобщающих инстанций). И снова каждая из этих связей требует особого и тщательного описания и семантического толкования.

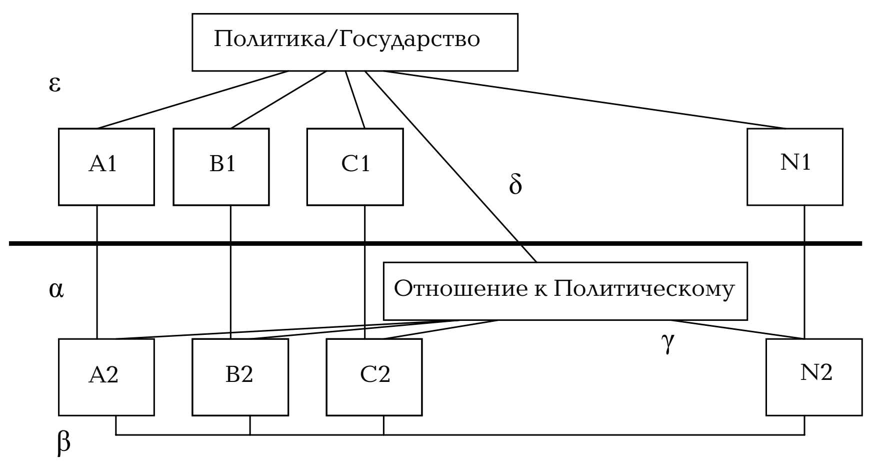


Схема 46. Формализованный аналог схемы 45

Теперь мы попытаемся несколько подробнее проанализировать некоторые из этих связей. Такой анализ и будет представлять собой пример второго этапа археогерменевтики, ранее отложенно-

го. Еще раз следует предупредить, что это только первичный и беглый обзор, и более фундаментальное исследование этой темы еще ждет своего часа.

Рассмотрение связей между элементами обобщающей модели социологии русского общества (схема 45) и является структуралистской интерпретацией общества-1 на основании общества-2.

Русская интенциональность

Рассмотрим соотношение между коллективным сознанием и интенциональностью. Можно сказать, что это соотношение обобщает в себе в целом соотношение мифоса и логоса в русском обществе, и поэтому схема 45 есть не что иное, как развертывание и детализация этой связи. Но, выделяя соотношение между коллективным сознанием и интенциональностью в самостоятельную связь, мы берем эти понятия в узком понимании.

Проблема соотношения русского архаического Начала (интенциональности) и сферы логоса (в частности, вопрос о русском логосе) подробно рассматривается нами в книге «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии»[1]. В ней мы обращаем внимание на те аспекты, которые оставили в другом месте без внимания.

То, что интенциональность может быть *этнически предопределенной*, для западноевропейских феноменологов было бы *странной новостью*. Если они способны преодолеть расизм и универсализм на уровне рацио, то сама интенциональность представляется им *универсальной*. Но это заблуждение. И как только феноменологический метод начинает применяться к добросовестному исследованию других, незападных обществ, различие в структурах интенциональностей обнаруживается очень быстро. Таков вывод, к которому, в частности, пришел японский философ Китаро Нишида[2], попытавшийся приложить философскую методологию Гуссерля к структурам японского мышления. В отношении русского мышления тот же самый ход мы проделали в книге о возможности русской философии[3]. Ровно то же самое можно сказать и о различии «дазайна», который в каждой цивилизации сконфигурирован по-своему[4].

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

[2] См.: *Nishida K.* A Study of the Good. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1960; *Idem.* Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview. Honolulu: University of Hawai'I Press, 1987.

[3] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

[4] См. там же.

Русская интенциональность, таким образом, представляет собой *русский ноэтический процесс*, в котором можно различить *русский «ноэзис»* и *русскую «ноэму».* Структура русской интенциональности частично была вскрыта в анализе представлений русского общества о времени, пространстве, человеке, гендере, религиозности, которые представляют собой именно «ноэмы» и различные аспекты русского «жизненного мира». Сама же природа русской интенциональности состоит в том, что русское дологическое мышление оперирует с фигурами, образами и «объектами», которые имманентны русской душе, т. е. находятся внутри нее, точнее, на границе с внешним миром, но вместе с тем воспринимаются как достоверные предметы этого внешнего мира. С чем бы ни имели дело русские, они имеют дело только со своей душой и ее образами. Это и есть то, что мы назвали совокупно *«русской вещью»*[1] или множеством «русских вещей». «Русской» вещь делает то, что она есть ноэма и принадлежит структуре русской интенциональности, является имманентной этой интенциональности. Это значит, что русские в своем естественном состоянии, пребывая в социологическом горизонте общества-2, имеют дело с «русским миром», который они автоматически воспринимают как просто мир, как мир сам по себе.

Русский ноэзис — это тончайшая операция по волевому конструированию бытия в горизонте русского мира. А русская ноэма — это открытая совокупность всех получаемых в ходе этого процесса конструктов. Русский мир не просто дан, он активно созидается как дом. Поэтому между домом и миром, между человеческим и природным существует прямая и непрерывная связь: и то и другое не более чем градиенты единой русской глубинной интенциональной культуры.

Коллективное сознание как проблема

Как эта интенциональность соотносится со сферой «коллективного сознания»?

Это соотношение в высшей степени проблематично. Можно рассмотреть два теоретических сценария, которые представляют собой крайние, полярные варианты этого соотношения.

В первом случае можно говорить о гармонизации интенциональности и рассудочного мышления. В этом случае мы будем иметь дело с *русским логосом*. Это означает, что над структурами интенциональности будет возведено здание рефлексии, способной выносить суждения и относительно процессов, протекающих внутри этой интенциональности, т. е. ясно рефлектировать устройство и

[1] См.: *Дугин А.Г.* Русская вещь. М.: Арктогея, 2000.

закономерности русского мира, и вместе с тем соотносить русский мир как имманентные образы души с находящимся вне ее миром как таковым, «трансцендентным» по отношению к структурам русскости. Но такой русский логос должен основываться не на чем-то постороннем по сравнению с русской интенциональностью, но вырастать из нее самой, порождаться ею на пике ее интенсивного динамического движения. По этому сценарию рождался европейский логос из европейского мифа или индийский логос из мифа индийского. Если бы нам удалось получить такой логос, то мы бы доказали возможность русской философии[1].

В русской истории есть два периода, когда вопрос о русском логосе ставился в центре внимания. Это эпоха Московского царства, когда русский логос выразился в эсхатологической, богословской и мессианской идее Москвы — Третьего Рима. И в совершенно ином ключе он пытался заявить о себе в конце XIX — начале XX в. при попытках создания русской религиозной философии. В эти периоды русская интенциональность выходила на уровень соотнесения своего содержания с вещами и явлениями, лежащими за пределом «русского мира» как имманентного пространства души, и пыталась (по-разному и с разной степенью успешности) соотнести их между собой, тем самым учредив полноценный русский логос. Есть определенные основания считать, что наше время — начало XXI в. — благоприятствует *третьей исторической попытке* проделать то же самое.

Во втором случае русская интенциональность может быть соотнесена с коллективным сознанием, которое сконструировано по нерусским моделям и является продуктом иного жизненного мира. Тогда мы получим конфликтные и искаженные отношения, полные противоречий, семантических сдвигов, взаимных субверсий и обращений, составляющих гносеологическую какофонию. Логос, выстроенный в иных условиях и игнорирующий русскую интенциональность, будет стараться насильно навязать русской душе свои догматы, а русская душа, в свою очередь, будет их перетолковывать на свой лад, относиться к ним избирательно, произвольно и деформировать общую структуру сознания. В результате мы получим общество археомодерна, в котором нигде концы с концами не сходятся и рациональность открыто конфликтует с предрациональными областями. Мы приводили в данной работе множество примеров такого рода, так что останавливаться подробнее здесь на этом сценарии излишне.

Русская интенциональность проецирует на коллективное сознание общества на всех его этапах приблизительно одинаковую

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

энергию, заявляя о том, как устроены русская интенциональность и, соответственно, русский жизненный мир. Но на разных фазах истории коллективное сознание общества меняется, и поэтому связь между русской интенциональностью и коллективным сознанием общества-1 всякий раз меняет свой характер и свои параметры. Между двумя выделенными нами полюсами коллективного сознания — русским логосом и археомодерном — существует целое градиентное поле, хроматическая гамма промежуточных состояний. Поэтому всякий раз соотношения постоянной части (общества-2) с переменной частью (обществом-1) изменяются. Это верно для всех рассматриваемых нами пар, но на примере связи интенциональности и рациональности они могут быть прослежены в их архетипическом и наиболее общем выражении.

Именно поэтому полноценное исследование социологии русского общества неразрывно связано с параллельным и необходимым исследованием возможности русской философии[1].

Широта и границы

Двинемся дальше в рассмотрении порядка пар элементов общества-2 и общества-1 слева направо по схеме 45.

В следующей паре соотносятся между собой русское пространство (место) и российские территории. Многое на этот счет уже было сказано в соответствующем разделе. Поэтому отметим лишь следующее.

Русское пространство, с которым имеет дело общество-2, есть пространство души, т. е. ноэма. Это пространство имманентно русскому обществу и находится внутри него. Это образ. Но образ действенный, предопределяющий все аспекты восприятия пространства. Русские, пребывая в горизонте общества-2, не догадываются, что между их представлением о пространстве и самим пространством может существовать зазор. Они искренне убеждены, что это одно и то же. Это очень устойчивая черта общества-2, которая укоренена в русском жизненном мире. Мы видели, что русское пространство является заведомо «большим», «живым» и выражается в «широте». Эта «величина» и «широта» напрямую не зависит от объективной величины русских земель — это имманентное душе качество, которое невозможно измерить в квадратных километрах. Сужение пространства, сокращение его убивает русскую душу, разрушает русское общество (общество-2) в его корнях.

На уровне фиксируемых объективно выражений эта черта русского жизненного мира выражается в конкретике территорий,

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

которые на разных исторических этапах вошли в состав русского государства. Государственные земли с точки зрения рациональности могли представлять собой стратегическую, хозяйственную, экономическую и ресурсную ценность. Этими соображениями и руководствовалось и продолжает руководствоваться государство в своей внешней и внутренней политике, а защита и упорядочивание этих территорий и составляет в значительной степени смысл его существования. Для этого славяне некогда позвали Рюрика, этим оправдывается существование государственной машины в настоящее время.

Данная связь может толковаться в обоих направлениях. Широта русского мира заведомо легитимизирует все действия государства, обусловленные сохранением этой широты или ее дальнейшим приумножением. Поэтому та власть, которая сохраняет территориальную целостность или присоединяет новые территории к России, заведомо считается *оправданной*. Показательно, что именно этот фактор оказывался много раз решающим в сохранении у власти самых антирусских и антинародных режимов в нашей истории. Власть могла делать все, что ей заблагорассудится, но если при этом она сохраняла и расширяла границы России, ее как минимум терпели.

При этом и сама власть получала карт-бланш на то, чтобы сгонять народные массы на новые военные походы, и хотя воинственность не является органичной чертой русского общества, оно покорно шло на войну — этого требовало «*служение широте*».

Совершенно очевидно, что власть, теряющая территории — или даже имеющая образ таковой, — воспринималась обществом-2 как *нелегитимная*. Но такие периоды чрезвычайно редки в русской истории и составляют *исключения*. Это Смутное время, революционные события 1917 г. и катастрофические последствия перестройки и либеральных реформ 90-х гг. XX в. (распад СССР). Не случайно и Шуйский, и Лжедмитрии, и Временное правительство, и Горбачев, и Ельцин никакой поддержкой народа не пользовались.

В поисках замкнутого времени

В отношении времени и его разновидностей между обществом-2 и обществом-1 в разные периоды выстраивалась чрезвычайно многообразная диалектика, частично разобранная нами ранее. В обществе-2 доминировало народное время, преимущественно *циклическое*, но имеющее в своей структуре и другие возможности — народная вечность, непрерывность, время ожидания неизвестно чего, время тоски, пьяное время и т. д. Вся совокупность «народных времен» присутствует в обществе-2 постоянно и может быть при желании обнаружена и в структуре современного отношения русских людей к темпоральности.

На уровне общества-1 почти тысячелетие преобладало православное время и восточнохристианское понимание логики, смысла и цели истории. В первые века русской государственности православное время находилось в тени греко-византийской темпоральности, а начиная с XV столетия православное время сочеталось с теорией московского мессианства («Москва — Третий Рим»).

В археомодернистической версии государственности, начиная с Петра, к этому добавилось европейское время, существенно потеснившее православное, позднее на это наложились секулярные мифы о прогрессе, а еще позднее — марксистская топика смены общественно-экономических формаций, материализм и дарвинистский эволюционизм. В конце XX в. с Запада хлынула волна постмодернистской причудливой и разорванной (расчлененной) темпоральности.

Народное время нашло формы сосуществования с временем православным (как мы видели, например, в народном календаре), и определенные его мессианские мотивы и сюжеты прекрасно сочетались с теориями «Москвы — Третьего Рима» и (в сектантском оформлении) на определенный срок с некоторыми тенденциями русского большевизма — от «Котлована» А. Платонова до «национал-большевистской» легитимации сталинизма. С другими формами темпоральности, и особенно с необратимым механическим временем научной картины мира, оно фундаментально конфликтовало.

Русская любовь

Русский гендер в обществе-2 имел строго андрогинную структуру. Если предоставить русского человека самому себе, он создаст гармоничную и крепкую дружескую семью с градиентным и нюансированным распределением ролей маскулиноида и феминоида. Но с самого начала русской истории этот гендерный архетип общества-2 так или иначе конфликтовал с патриархальными установками общества-1 и с доминантой богатырско-героического маскулиноидного типа в политической (княжеской, боярской) элите.

С этим связано, в частности, различие в отношении к добрачным связям девушек в боярских и дворянских семьях, с одной стороны, и в крестьянских — с другой. Для аристократии эти связи были абсолютно недопустимы, а крестьянские общины относились к ним куда более терпимо. И речь здесь идет не о «распущенности» социальных низов, но о существенном этносоциологическом различии. Патриархальность была гораздо сильнее в боярских родах, и женщина там рассматривалась как *товар мужчины*, как имущество, распоряжаться которым, в том числе и в брачных союзах, могли только возглавляющие семью мужчины. При этом добрачные по-

хождения юношей рассматривались как нечто само собой разумеющееся и особого порицания не вызывали.

В крестьянских же общинах положение женщины было более высоким. Это было связано и с ее огромным долевым участием в крестьянском труде, и с общим более равномерным — андрогинным — распределением ролей в народной семье (общества-2). Нельзя сказать при этом, что в деревнях царила полная распущенность, но в целом отношения деревенских парней с деревенскими девицами были намного свободнее, нежели в городских и тем более аристократических семьях.

Православная мораль требовала более строгой нравственности и переноса нормативов общества-1 на общество-2 в гендерной сфере, но это формальное требование в исторической практике было смягчено — особенно в сельских условиях. Жесткость правил «Домостроя» или «Ока Церковного» компенсировалась тем, что их мало кто соблюдал на практике.

Самым главным зазором между гендерной установкой общества-2 и общества-1 является последовательность понимания пола. В области русского мира семья предшествует появлению статуса мужчины и женщины, которые сами по себе не рассматриваются ни как наделенные полом как собственностью индивидуумы, ни даже как представители пола как такового. Мужчина и женщина имеют смысл как часть потенциальной или актуальной семьи. Общество-1 во всех его формах нормативно разводило гендеры между собой (патриархат), а современные западнические либеральные модели идут еще дальше и считают пол объектом произвольного выбора каждого конкретного индивидуума, лишая тем самым пол какой бы то ни было социальной онтологии.

Очевидно, что гендерный архетип общества-2 еще мог кое-как перетолковывать в своем ключе государственный и христианский патриархат, но с радикальным разведением полов в духе западноевропейской куртуазной культуры, а тем более с индивидуалистическим толкованием пола и с представлением о браке как о временной сделке, он ничего общего не имел.

В археомодерне русская любовь, равно как и все остальные стороны органичного русского мира, попадали в капкан, тупик, извращались и искажались под воздействием нерусских установок общества-1.

Субверсивность русской антропологии

Интересно проследить, как взаимодействуют между собой антропологический архетип русского общества-2 и нормативное представление о человеке в социологическом горизонте общества-1.

Человек общества-1 вполне может быть рассмотрен как совокупность социальных статусов, состоящих, в свою очередь, из набора социальных ролей. Структура этих статусов и ролей отражает общий логос общества, т. е. массивы упорядоченного коллективного сознания. Каково общество-1, таковы и статусы, и их соотношения между собой. Все эти статусы в обществе-1 расположены иерархически в рамках классической топики социальной стратификации. Они строго определены сословием, социальным положением, имущественным состоянием, степенью престижа и уровнем образования. Все четыре оси социальной стратификации имеют смысл только в обществе-1, которое устанавливает параметры социальной иерархии. В русской истории мы знали кастово-сословную, сословную, классовую (в марксистском смысле) и партийную (в период СССР) иерархии.

Оно же определяет, *что* является престижным, а *что* нет. На первых этапах мерилом престижа были принадлежность к знати и воинские доблести. Позже к этому набору стали добавляться новые свойства — фаворитизм у царей, научные или литературные дарования, а в XX в. — известность (в культуре, кино, театре) вплоть до «гламурности» как критерия престижа в современном российском обществе.

Значение богатства было различным на разных этапах, хотя изначально процветание рода или его разорение было одним из важнейших критериев при определении социального статуса. В XVIII—XIX вв. роль этого фактора существенно возросла.

Образованность — грамотность и начитанность на первых этапах, знакомство с европейской наукой на последних — также была отличительной чертой высших социальных страт и путем в эти страты для представителей нижних слоев населения (в древней Руси это осуществлялось через религиозное и монастырское, а позже через академическое образование, выведшее многих разночинцев в элиту позднеромановского общества).

Человек общества-1 был *полностью тождественен совокупности социальных статусов*, точно измеряющих его положение в обществе.

Но как это соотносилось с человеком, каким мы его распознали на социологическом горизонте общества-2, где он нам предстал в формуле «*сияющий хаос / зияющий хаос*»? Очевидно, что здесь никаких, даже отдаленных аналогий найти не представляется возможным, и русский человек в своей русской сути для общества-1 выступал как бесконечно малая величина, которой можно пренебречь. В этом можно увидеть антигуманный характер русской государственности во всех ее изданиях. Русский человек для общества-1 был даже не загадкой, но недоразумением, ничтожеством и чудовищем в одном лице, слабо коррелирую-

щимся с упорядоченной (тем или иным образом) социальной системой. Русский человек не мог и не хотел совпадать с набором статусов, которые ему виделись, в свою очередь, совершенно нерелевантными для его русского мира. Если ему отводился статус раба, крепостного, холопа, он не воспринимал это слишком остро, слишком всерьез. В самом себе, в своей интенциональности он был абсолютно открыт и свободен, укоренен в подвижном восхитительном и ужасающем хаосе. Он был «рабом» только для конвенций общества-1. В горизонте общества-2 у него не было никаких границ, он все включал в себя и помещал себя во все. Свобода, воля, была его ноэматическим свойством, свойством его для него самого. Он соглашался с социализацией и наборами статусов и ролей только потому, что совершенно не воспринимал это как нечто основательное, необратимое, по-настоящему его затрагивающее. Социальная закабаленность или социальные свободы были ему одинаково безразличны. Он в своем внутреннем бытии взрывал статусы, опрокидывал порядок формальной антропологии, учреждая на ее место энергии живого персонифицированного хаоса.

Поэтому русский человек в обществе-1 не может быть зафиксирован вообще. Поэтому это общество вынуждено оперировать с абстракцией, с населением, с цифрами собранных налогов или мобилизованных ополченцев. Человека в нем нет. Гоголь гениально осознал это свойство общества-1, общества официальной России. Это общество «мертвых душ». В нем нет и не может быть живой души. Живая душа, русская душа живет где-то еще, вне его. Она дает о себе знать в моменты катастроф, восстаний, бунтов и революций, но снова не отождествляется ни с каким течением конкретно. Ницше справедливо замечал: «Восстание — это добродетель раба»[1]. Но русский человек никогда не был рабом. Он свободен — даже слишком свободен, абсолютно свободен — во всех социальных позициях: и в крепостничестве, и в роли пролетарского класса, и в карикатурном обличии «гражданского общества» современной Российской Федерации.

В этом мы можем увидеть субверсивность русской антропологии. В обществе-2 она органична, уместна, корректна и составляет ось этого общества. Но в проекции на общество-1 и его статуарные системы с русским человеком начинаются проблемы. Он исчезает из виду в зоне общества-1, и может сложиться впечатление, что с ним вообще можно не считаться. Но потом он снова появляется — всякий раз неожиданно и непредсказуемо (всякий раз, когда его меньше всего ждут и когда он меньше всего нужен).

---

[1] Цит. по: *Кара-Мурза С.* Советская цивилизация. От начала до наших дней. М.: Эксмо, 2008.

Двоеверие

Соотношения русской религиозности (русской сакральности) и официальной религии (идеологии) многообразны. Русская религиозность в определенных случаях перетолковывает официальные догматы на свой лад. В исторической литературе это принято называть «двоеверием», хотя термин неточен, поскольку предполагает, что обе «веры» находятся на одном и том же уровне и их фрагменты комбинируются между собой. Но с русской религиозностью все не так: она не имеет столь же строгих формализаций, как официальная религия, и поэтому отношения между ними складываются не на уровне комбинаций или оппозиций, но на уровне *народного толкования*, народной экзегетики. Народ перетолковывает официальную доктрину на свой лад, включает ее в ткань своих семантических связей и полей.

Конечно, можно говорить о «русской вере», но надо понимать, что она не может быть отождествлена ни с политеистической, ни с монотеистической, ни вообще с какой-то упорядоченной системой. Русская вера — это свойство прямого опыта нуменозности. Она имеет свои структуры и свои закономерности, которые не концентрируются строго в фигурах богов, духов или других отчетливых мифологических персонажей. Русская нуменозность равномерно разлита по стихии русского жизненного мира, присутствует там, где есть узлы хаоса. Это открытая религиозность, способная включать в себя даже то, что с рациональной точки зрения к ней никак не относится.

Если внести эти поправки в понимание того, какова особенность «русской веры», мы можем говорить о двоеверии не только применительно к древности, но и на всех остальных этапах русской истории. «Двоеверием» можно считать наличие народного толкования христианских святых и праздников. «Двоеверие» обнаруживается в сосуществовании новообрядчества и старообрядчества, причем в народном понимании эти два направления подчас тесно переплетались (особенно в XIX в.). «Двоеверием» можно считать мировоззрение русских сектантов: так, например, известно, что хлысты обязывали членов своей секты посещать православные службы и читать православные книги; свои же радения и другие обряды они считали «оживлением» христианства, а самих себя называли «христоверами». Типичным «двоеверием» являлась также интерпретация широкими народными массами большевизма.

Русская философия хозяйства

Об экономике в данной работе мы почти не упоминали, но и она может быть проанализирована в горизонтах общества-1 и общества-2.

В обществе-2 наиболее устойчивым и распространенным типом хозяйствования является *крестьянский труд*. На всем протяжении истории вплоть до 30-х гг. XX в. Россия была преимущественно, а то и исключительно аграрной страной. Другие формы хозяйства — ремесленничество, мелкая торговля, бортничество, рыболовство и охота были подсобными и второстепенными. Поэтому хозяйственной парадигмой русского мира следует считать крестьянство.

Русский мир — крестьянский мир, он истолковывается по-крестьянски. Его пространство — пашня и огород, его время — сезонные циклы посевов, всходов, жатвы, молотьбы. Его вера — вера умирающего и возрастающего зерна. И в большинстве исторических этапов вся экономика государства строилась на крестьянском труде, который снабжал все население и пищей, и той основной материальной ценностью, которую можно было обменивать на другие ценности или продавать.

Из этого можно заключить, что общество-2 проецирует на экономику в целом крестьянскую парадигму хозяйства.

На крестьянском труде основывалась экономика и двух других традиционных сословий — воинского и духовного. В материальном смысле ни те, ни другие ничего не производили, но существовали за счет налогообложения в пользу государства, бояр, помещиков и за счет церковной десятины. С другой стороны, в широко понятом хозяйственном цикле и у воинов, и у священников были свои задачи. Воины (аристократия) обеспечивали независимость основного (крестьянского) населения от внешних сил, а клирики осуществляли богослужения и требы, необходимые для полноценного существования общества, в том числе и в его хозяйственном измерении.

Эту крестьянскую природу русского хозяйства принялись методично уничтожать большевики в эпоху индустриализации, стремясь искусственно расширить класс пролетариата (городского и сельского). В этом случае впервые за 1000 лет государство сделало попытку построить экономическую модель, отличную от традиционной для русского общества крестьянской парадигмы. Количественные рубежи пролетаризации были взяты, и объем материальных ценностей, производимых во вторичном секторе производства (промышленности), впервые в русской истории превысил объем производства в первичном секторе (сельском хозяйстве).

Изменило ли это необратимо хозяйственную специфику общества-2? Очень интересную версию ответа на этот вопрос мы находим у современного автора Сергея Кара-Мурзы в книге «Советская цивилизация»[1]. Он показывает, что резкий рост пролетариата в со-

---

[1] См.: *Кара-Мурза С.* Советская цивилизация. От начала до наших дней. М.: Эксмо, 2008.

ветском народе не изменил базовых психологических установок населения, оставшихся крестьянскими. Это вполне правдоподобно и подтверждается всем тем, что мы знаем о русском обществе (обществе-2). То есть в области хозяйства мы имеем дело с таким же «двоеверием», как и в случае религии. Большинство русских остаются психологическими крестьянами даже тогда, когда их принудительно записывают в «пролетариат». С. Кара-Мурза развивает свою мысль, предлагая рассматривать Советский Союз и то, что он называет «советской цивилизацией», как обобщенную модель аграрного общества, лишь формально поданного как общество индустриальное. То есть он предлагает посмотреть на советский период так, как если бы в нем возобладали идеи левых эсеров (призывавших к построению социализма, минуя капитализм, и на основе русского крестьянства, а не пролетариата), а не большевиков. Мы согласны с такой гипотезой и находим ее плодотворной. Тем более мы знаем, что русское общество-2 очень любит выражаться иносказательно, пряча свои подлинные желания, действия и замыслы под противоречивую оболочку. Особенно эта тактика становится актуальной при чрезмерном давлении общества-1 и атаках модернизаторов.

Об экономике современного российского общества говорить трудно, т. к. номинально она претендует на то, чтобы быть рыночно-буржуазной с элементами постиндустриальных технологий (экономический постмодерн), но на практике строится на грубой продаже необработанных природных ресурсов, что по степени сложности и приложению организационных усилий стоит намного ниже не только промышленного производства, но и обработки земли в сельском хозяйстве.

Анатомия легитимации

Рассмотрев кратко то, как связаны между собой элементы общества-1 и общества-2 напрямую, обратимся к тому, что связывает общество-2 с Политикой/Государством (см. схему 45). Важно, что отношение с этой инстанцией идет через дополнительный элемент русского общества-2, в котором суммируются все остальные его составляющие. Мы назвали его «отношением к Политическому».

У государства, как мы видели, нет аналога в сфере мифа, в обществе-2. Государство — это рациональная конструкция, логическая надстройка, и поэтому оно вбирает в себя все основные элементы общества-1. Общество-1 не может быть рассмотрено в отрыве от государства, в нем все предопределено политически и на основании рационального кода. И время, и пространство, и социальные статусы, и религия (идеология), и правовые аспекты брака, и образование, и официальная культура, и мораль регулируются го-

сударственными и правовыми уложениями, кодексами и уставами. Поэтому линия, соединяющая позицию «отношение к Политическому» (резюме общества-2) с «Политикой/Государством» (резюме общества-1), представляет собой центральную инстанцию во взаимоотношении этих двух обществ.

Здесь можно привлечь для ее описания понятие *легитимности.* В отличие от *легальности,* которая означает формальное соответствие того или иного действия, высказывания или жеста эксплицитным нормативам, изложенным в законе, *легитимность* — более тонкое и расплывчатое явление. Оно выражает в себе ту обобщенную оценку, которую общество в целом дает политическим действиям, поступкам и процессам независимо от того, осуществлены ли они с помощью легальных процедур или нет. Например, с точки зрения закона правительство может объявить войну другому государству. Поступая так, оно остается в рамках легальности. Но в одном случае общество оправдывает это решение, т. е. легитимизирует его, поддерживает его, снабжает его легитимностью, а в другом — порицает.

И наоборот, партизанские действия против оккупантов, политические убийства или революции могут быть нелегальными с точки зрения закона (в том числе и закона войны), но вполне могут считаться легитимными, т. е. правомочными с точки зрения их одобрения обществом.

Легитимация с формальной стороны ни на что не влияет, т. к. ни в чем конкретно не зафиксирована, но, с другой стороны, делает в одном случае позицию власти надежной и устойчивой (если она есть), а в другом — шаткой и ненадежной (если ее не хватает).

Явлению легитимации, изучаемому классической социологией, в нашей структуралистской модели мы нашли достойное место (см. схему 45). Инстанцией, ответственной за легитимацию, является «отношение к Политическому», расположенное в области общества-2 и концентрированно выражающее суммарный вектор процессов, протекающих в этом обществе. То, что речь идет именно о сумме разнообразных воздействий и импульсов общества-2, на нашей схеме (см. схему 45) подчеркивается тем, что этот элемент расположен выше остальных, ближе всего к области логоса.

Таким образом, как само государство обобщает основные структурные свойства общества-1, упорядочивает их, распределяет между ними ценностные и правовые нагрузки, так в отношении к государству со стороны общества-2 мы имеем обобщение того, как воспринимает, оценивает и интерпретирует все это общество в целом структуры и действия государства. В этом и состоит механизм легитимации.

В этом механизме мы можем выделить два режима. В одном случае общество-2 признает общество-1 (точнее, его политическое

выражение) легитимным, в другом случае нелегитимным. Это крайние версии, и в чистом виде в русской истории они встречаются исключительно редко.

Нелегитимными, как мы видели, были периоды Смуты, утраты политического единства. Легитимными — те моменты, когда государство утверждало политические формы, максимально приближенные по своим ключевым характеристикам к обществу-2 (Московский период). В остальных случаях мы имеем дело с промежуточными, нюансированными вариантами, где речь шла о градиентах легитимности — т. е. о частичной легитимности и частичной нелегитимности.

Впрочем, на этот счет есть и другая радикальная точка зрения, представленная, как мы видели, у Льва Толстого, относительно того, что государство вообще ни в каком смысле не легитимно и является «лжеучением», не имеющим онтологических оснований.

Несмотря на то что это мнение напрямую принимать надо с большой осторожностью, оно ценно в том смысле, что показывает истинные пропорции между обществом-2 и обществом-1. Если мы встанем целиком и полностью *на сторону русского мира*, солидаризуемся с русской интенциональностью и с обществом-2, то все содержание общества-1 (политика, государства, право, закон, идеологии и т. д.) станет для нас не обязательным и требующим беспрекословного принятия, но проблематичным, произвольным и обоснованным лишь фактом прямой силы, которая как таковая серьезным аргументом быть не может.

В государстве, как мы видели, изначально есть нечто не-русское, хотя оно всячески это пытается завуалировать, скрыть и увести от самой возможности постановки под вопрос. И если бы общество-2 осознавало свою фундаментальную мощь, воплощенную хотя бы в эффективном и действенном механизме *легитимации/делигитимации*, то разговаривать с властью народ мог бы в совершенно иных тонах и формулировках.

Русские слишком зачарованы своим душевным миром, чтобы по-настоящему обратить внимание на то, как над ними измывается в течение веков, всякий раз снова и снова, аллогенная элита; на то, как игнорируется их воля и их структуры, их любовь и их созерцания. Государство же, вместо того чтобы отплатить за эту податливость той же монетой, принимает безразличие за «покорность», а концентрацию на русских ноэмах и русском жизненном мире за «глупость», и на этом основании навязывает народу самые кособокие и бездарные формы рациональности. Но даже мерзость десятой пробы, скопированную с некачественных европейских образцов, великая творческая энергия общества-2 способна переварить и, как минимум, обезвредить. Но это терпение не бесконечно, и очередная попытка «модернизации» русского общества любой це-

ной со стороны неадекватной и лакейски подобострастной Западу элиты может закончиться для нее плачевно — не лучше, чем для Тушинского вора, Шуйского, Керенского или Горбачева.

Социологическим и историческим фактом является то, что для русских государство не принадлежит к коренным, исходным ценностям и не имеет основополагающего места в структурах русского жизненного мира. Эта надстройка может быть полезна, а может быть и вредна. Самостоятельного смысла она не имеет, носит прикладной и прагматический характер. Когда-то этой государственности не было, а русское общество было. Ее может не стать снова. И это во многом зависит, будет ли государство обращать внимание на легитимность своего курса, своих действий и своих жестов или нет.

Глава 68

МОДАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Социология будущего — модальная социология

Внимательное осмысление сводной схемы социологии русского общества (см. схему 45) может открыть и еще одну перспективу социологического исследования. Ранее мы соотносили структуры общества-2 только с теми историческими формами общества-1, которые документально зафиксированы в прошлом или существуют в настоящем. Но у каждого общества обязательно есть и *будущее измерение*. Если рассматривать только уровень общества-1, то об обществе будущего можно говорить только на основании реконструкции логики исторического процесса, продлевая существующие тенденции в будущее или исследуя причинные цепи социальных трансформаций. Но в любом случае такая социология будущего оперирует с абстракциями, лишенными какой бы то ни было собственной онтологии.

Совершенно иначе дело обстоит в том случае, если мы примем во внимание общество-2. Это общество-2 *не является продуктом времени* и существует, в каком-то смысле, «вечно». С «вечностью», обобщающей прошлое и настоящее, мы так или иначе разбирались, теперь остается с*проецировать ее в будущее*. В социологическом горизонте общества-2 *будущее частично уже наступило*. Русское общество — это неизменная парадигма во всех темпоральных измерениях: следовательно, оно существует и в будущем.

То, каким будет общество-1 в будущем, мы можем только гипотетически предполагать, а то, каким будет его постоянная часть, т. е. общество-1, мы можем знать *достоверно*. Мы не знаем *дискурса* будущего, но мы знаем его *язык*. Мы обладаем благодаря структурному подходу герменевтическим аппаратом для надежного и достоверного истолкования будущего общества, поскольку смыслы этого общества будут теми же, что и сейчас, что и вчера, если истолковывать их в семантике общества-2.

В этом смысле мы можем смело утверждать, что в основе будущего общества будут лежать:

- русский жизненный мир, основанный на структурах русской интенциональности;

- широта русского пространства;
- набор русских народных времен;
- русская нуменозность;
- восхитительно хаотический русский человек;
- архетип андрогинного русского гендера;
- русское отношение к государству как к достаточно отчужденной надстройке.

Эти фундаментальные черты будут непременно составлять онтологическую основу общества (как общества-2).

Уверенность в этом создает предпосылки для такого направления, как *модальная социология*. Ее можно назвать так по аналогии с модальной логикой, которая включает в свои формализации различные модальные наклонения — возможность, желательность, долженствование и т. д., которые подвергаются столь же строгому анализу и систематизации, что и операции классической логики, оперирующей с оценкой суждений — «правда/ложь», «есть/нет».

Модальная социология русского общества описывает будущее в том смысле, что одна сторона этого будущего уже достоверно известна и заключается в неизменной парадигме общества-2. Таким образом, в модальной реконструкции мы получаем готовую матрицу, на основании которой и строим вероятные прогностические модели всего общества в целом (множества переменных, общество-1, и множество постоянных, общество-2).

Такая методология позволяет *очертить семантические границы*, внутри которых — с очень большой степенью достоверности — будет развертываться становление российского общества, и описать эти границы при помощи модальных характеристик: возможное, необходимое, желательное и т. д.

Модальная реконструкция общества будущего

В самых общих чертах можно описать общество будущего таким образом.

Социологический смысл этого общества дан нам заведомо: он состоит (уже *сейчас* состоит, а не только *будет* состоять) *в установлении пропорций между* обществом-2 (которое *уже* есть, было и будет) и обществом-1 (которое только *еще* может быть). Эти пропорции твердо задают нам поле смысла, правила языка будущего, на основании которого будут строиться конкретные высказывания. Внутри этого поля есть граничные условия.

Одним полюсом будущего является такое соотношение общества-2 и общества-1, где *общество-1 будет построено прямо и непосредственно на постоянной структуре общества-2*. С точки зрения общества-2 (русского общества) такой вариант является *желатель-*

ным и *возможным*. Это будет означать новый поиск русского логоса и стремление к кристаллизации русского коллективного сознания, осуществление *русской индивидуации* — прообразом чего был Московский период (Иван Грозный и первые Романовы до раскола) и сорвавшийся проект Советской Руси — как ее понимали евразийцы, сторонники «скифства», ранний Клюев, Платонов и «национал-большевики». С философской точки зрения в центре такого будущего будет лежать реализация «возможности русской философии»[1].

В политической сфере варианты идеологических моделей, резонирующих с обществом-2, таковы:

- восстановление (или установление) монархического (или автократического) правления с опорой на народ;
- построение особой модели социальной стратификации, с минимальным дифференциалом между массами и элитой (равенство, справедливость) и максимальным — между всем обществом в целом и «отеческой» фигурой, концентрированно воплощающей в себе власть (сакрализации власти);
- утверждение нового «большого пространства», интегрирующего исторические территории России в единую континентальную массу (например, создание «Евразийского союза» — добровольного объединения стран постсоветского пространства на экономической и геополитической основе);
- суверенная демократия (демократия с учетом структуры русского мира и особой социальной антропологии) или ее аналоги (расширение самоуправления в решении локальных насущных вопросов и сосредоточение глобальных стратегических полномочий на самой вершине общества);
- новый мессианский идеологический проект, мобилизующий русскую сакральность для свершения новых великих исторических деяний;
- народный социализм, учреждающий целостную интеграционную «инклюзивную» антропологию и удовлетворяющий холистскому стремлению к справедливости;
- утверждение норм религиозной морали в качестве социального и культурного императива;
- построение культурной парадигмы на основании специфических особенностей русского человека, организующей и упорядочивающей его спонтанные порывы, но вместе с тем дающей им выход во всем их многообразии, парадоксальности и «хаотичности».

Соблюдение этих параметров способно вдохновить общество-2 на соучастие в строительстве общества-1.

---

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

Общество будущего, соответствующее полному или частичному набору перечисленных критериев, *возможно*, пока существует русский мир, русская интенциональность, русский человек, русская религиозность и т. д., и *желательно*, если посмотреть на него с позиции общества-2. Действительным же такое будущее станет только в том случае, если удастся разблокировать археомодерн и мобилизовать глубинные энергии *русского Начала* на новый виток исторического бытия. Сбудется ли это или нет, сказать сегодня трудно. В рамках модальной социологии очевидно следующее:

- это может сбыться;
- для общества-2 желательно, чтобы это сбылось;
- определенная группа социальных и политических акторов может из этого заключить, что это должно сбыться.

Но можно представить себе и альтернативный сценарий, когда общество-1 будет строиться *в прямой и радикальной оппозиции* к обществу-2, т. е. будет идти путем модернизации и вестернизации, жестко противопоставляя государство, политическую систему, культуру, основанные на «импортном» западном (глобалистском) логосе, *корневой структуре русского жизненного мира*. Такая модель археомодернистского государства, надстроенного неорганично и насильственно над стихией русского народа, полностью принадлежит сфере возможного, имеет прецеденты в прошлом и некоторые тенденции, проявляющиеся в настоящем. Это свидетельствует о том, что такого сценария нельзя заведомо исключить. На практике такая модель может реализоваться через:

- дальнейшее насильственное включение России в процесс глобализации;
- втягивание России в стратегическое партнерство с США и странами НАТО;
- навязывание социальной антропологии, основанной на индивидуализме (гражданское общество, идеология «прав человека»);
- интеграцию России в культурную и информационную среду постмодерна;
- внедрение в России экономических систем современного капитализма («турбокапитализма» — Э. Люттвак) с доминацией финансового сектора и третичного сектора услуг, что сделает страну экономически и политически зависимой от глобальной экономики и т. д.

Результаты этого нетрудно предвидеть:

- растворение российского общества в глобальном обществе;
- десуверенизация и распад государства;
- последующая интеграция отдельных сегментов русского общества в иные политические системы (колонизация, оккупация);

- полная смена идентичности с русской на какую-то иную («европейскую», «глобальную», «китайскую» и т. д.);
- переход русских от этносоциологического статуса народа на уровень рассеянного этноса;
- исчезновение русских из истории.

Все эти процессы намечаются и сегодня и нетрудно продлить их траекторию в будущее.

В таком обществе будущего, однако, тоже есть граничные условия. При всей оппозиции обществу-2 есть определенная грань, которая может оказаться для такого политического курса фатальной. Мы видели, какое огромное значение для русских имеет *пространство* — и само по себе, и как основа русской антропологии (широта души для русских важнее, чем сама душа[1]). Поэтому любая, даже археомодернистская и прозападная (в определенных моментах) политическая власть, взявшись сохранять территориальную целостность России и даже приумножать ее, имеет шанс укрепиться: *за пространство русские могут простить все*. Но есть все же грань, за которой легитимность при таком развитии событий будет отозвана и общество-1, основанное на данной ориентации, рухнет само или будет насильственно сметено изнутри — как обычно, бессмысленно и беспощадно. Ответственность за это заведомо пала — обратите внимание, не падет, но пала, уже пала — на государство и официальную политическую власть. Ключевым моментом здесь будет именно *вопрос русских территорий*.

Подобный сценарий развития общества будущего также *возможен*, и хотя он *нежелателен* для общества-2, он может выступать тем не менее как идеологический императив для определенных сил и кругов, принадлежащих к политической элите России. Смысл этого модального общества будущего не менее ясен, чем смысл его антитезы. В нем будет тестироваться грань, за пределом которой делегитимация государства приведет к его упразднению. Практически на такой же грани совсем недавно, в 1990-е гг., стояла ельцинская Россия, спасенная от краха курсом Владимира Путина.

Между этими крайними формами будущего, безусловно, существует широкий спектр градиентных версий, промежуточных сценариев, пропорционального сочетания тех или иных элементов. Все это пока не сбывшееся уже заведомо *имеет социологический смысл*, заключающийся в определении конкретной структуры пропорции между желательным и императивным (для масс и для эли-

---

[1] Радикальным образом эту идею выражает поэт Сергей Есенин (*Есенин С.* Стихотворения. М.: Эксмо, 2005. С. 57) в знаменитых строчках:

Если крикнет рать святая:
«Кинь ты Русь, живи в раю!»
Я скажу: «Не надо рая,
Дайте родину мою».

ты). Если ни одна из полярных тенденций не возобладает, то мы продолжим существование в *законсервированном археомодерне*, выматывающем силы и энергии и из общества-1, и из общества-2. Только крайние сценарии освободят нас от археомодерна: в одном случае — в пользу русского общества, во втором — в пользу внешнего центра силы через финальное исчезновение вместе с археомодерном самого государства.

Ничего другого, никакого другого общества в будущем нет, оно невозможно, а значит, не имеет шансов стать действительным.

Системный и структурный анализ в модальной социологии

Мы говорили ранее, что некоторые социологические школы представляют общество-1 как *систему*, а общество-2 как *структуру*. Интерпретация социологического смысла исторических процессов может быть либо системной, либо структурной. В первом случае социальные изменения в обществе-1 истолковываются через само общество-1 (системные трансформации), а во втором случае они же истолковываются через их соотношение с обществом-2. В рамках модальной социологии мы можем распространить эти методы не только на прошлое и настоящее, но и на будущее.

Таким образом, у нас есть две интерпретационные схемы: *системная* и *структурная*.

Приведем примеры типичных *системных* интерпретаций.

В прошлом:

- смерть Годунова привела к Смуте;
- влияние Распутина ослабило империю;
- тяжелое и угнетенное положение крестьянской бедноты обеспечило поддержку большевикам на селе после Октябрьской революции 1917 г.

В настоящем:

- в результате теракта в Беслане Путин отменил выборность губернаторов;
- на президентских выборах в 2008 г. победил Дмитрий Медведев;
- мировой финансовый кризис повлек за собой ослабление власти олигархов в России.

В будущем:

- противоречия в российской элите между западниками и силовиками приведут к революционной ситуации в обществе;
- из-за разочарования в курсе Януковича на следующих выборах в Украине снова победит «оранжевый» кандидат;
- знакомство россиян с Западом вызовет их разочарование в либеральных идеях.

Специфика системных объяснений и прогнозов состоит в том, что объяснения любого события из области общества-1 ищутся в самом этом обществе-1.

Если это еще имеет какую-то видимость убедительности при интерпретации событий прошлого и настоящего — хотя бы потому, что сопрягаются между собой два и более события, ставших фактами, — то в прогнозировании и, шире, в контексте модальной социологии их несостоятельность бросается в глаза. Одно и то же событие или явление при определенных обстоятельствах может стать причиной совершенно различных следствий, вплоть до непредсказуемых. Вариантность системного анализа всего многообразия факторов настолько велика, а совокупность их заведомо никогда не является полной (никто и никогда не обладает всем набором релевантной информации — Ф. Хайек), что достоверность основанных на ней выводов стремится к нулю. Тщета попыток придать системному анализу будущего научный характер наглядно проявилась в судьбе «научного коммунизма», претендовавшего на достоверное знание будущего, а на самом деле совершенно не понимавшего ни прошлого, ни настоящего и позорно провалившего идеологический контроль даже над тем, что было под властью советской системы.

Столь же малодостоверна каузальная интерпретация прошлого в рамках системного подхода: все ее правдоподобие основано лишь на силовом потенциале внушения и лобовой идеологической пропаганды модернистского историцизма, опирающихся на репрессивный аппарат национальных государств Нового времени (об этом исчерпывающе писал М. Фуко).

В трех группах приведенных нами примеров это наглядно очевидно. Но только в случае прошлого и настоящего нам это кажется убедительным, а в случае будущего совершенно спорным (т. е. с тем, что с равным успехом может произойти или не произойти). На самом деле, такое объяснение столь же произвольно и для прошлого и для настоящего, т. к. факт предшествования не означает причинности. Кроме того, даже если допустить действительность выявленной причинно-следственной связи (чего, впрочем, чаще всего не бывает и отдаленно), это еще не значит вскрытия социологического смысла разбираемых событий. И в том случае, когда нам удастся выяснить, почему нечто произошло, остается еще определить: что же, собственно, произошло, в чем смысл того, что произошло, и апелляции к причине тут нам никак не помогут.

Теперь продемонстрируем, как работает модальная социология в случае структурного анализа.

В прошлом:

- Смутное время наступило как выражение делегитимации государственности и отклонения политической системы от устойчивой парадигмы «сильная монархическая власть + массы

против элит» — на ее место вступила модель «всевластие элиты и ее раскол», что привело к кризису, утрате территорий и оккупации страны;
- ослабление Империи Романовых связано с отчуждением правящей элиты от общества-2, ее вестернизацией и европеизацией, и слабостью фигуры автократора;
- большевики использовали лозунги левых эсеров о крестьянском социализме и получили тактически решающую поддержку дезинформированного населения.

В настоящем:
- ориентация на укрепление вертикали власти (что повышало ее легитимность) привела Путина к введению назначения губернаторов, как только для этого возникли благоприятные условия;
- на президентских выборах в 2008 г. победил Владимир Путин и его стратегия управления государством в условиях сложностей переходного периода, требований формальной демократии и давления мирового общественного мнения, манипулируемого мировыми центрами власти;
- мировой финансовый кризис пропорционально снизил экономический потенциал олигархов в России, но не повлиял на их роль в экономике и их влияние в политических элитах.

В будущем:
- революционная ситуация в обществе не сложится до тех пор, пока правящая элита не войдет в прямое противостояние с русским обществом и не начнет терять контроль над территориями России;
- политическое будущее Украины зависит от способности власти в этой стране выстроить геополитический баланс между ориентацией половины населения на Россию, а половины — на Европу и США;
- русская идентичность отлична от западной в своих корнях, и это будет проявляться во всех ситуациях — как через сближение политической элиты России с Западом, так и через отдаление от него.

В этом случае мы показываем не событие в обществе-1, которое предопределило или предопределит другое событие, но ищем его соотношения со структурами общества-2 и механизмами легитимации. Такой структурный анализ одинаково достоверен для всех трех временных ориентаций, т. к. описывает смысл происходящего, происшедшего или того, что может произойти. И смысл, вскрытый в одном временном сегменте, сохраняет свое значение и для другого сегмента, т. е. является достоверным научным знанием, релевантным не только в отношении рассматриваемой ситуации, но и в гораздо более широком контексте.

Полноценная модальная социология может сочетать системный анализ со структурным, но в любом случае она предполагает поверять обращением к обществу-2 выводы и реконструируемые каузальные и семантические цепочки системного анализа.

Значение русского социолога как новой научной и социальной фигуры

В заключение можно сформулировать несколько практических рекомендаций для социологов, которые решат развивать методики структурной социологии, исследовать русское общество и применять эти навыки на практике.

В первую очередь здесь следует сосредоточиться на *идентичности* социолога, исследующего столь тонкую область, как общество-2. Мы уже говорили, насколько трудным является применение метода *эмпатии*, требующего и полного вживания в объект исследования, и одновременно дистанции от него. А проецирование на исследуемый объект собственных предрассудков, так или иначе затронутых, как минимум, имплицитным «расизмом» (культурным, ценностным, технологическим, эволюционным, цивилизационным и т. д.), вообще поставит на подобных исследованиях крест.

Корректное изучение русского общества требует от социолога того, чтобы он отвлекся от большинства поспешных выводов, навязанных средой, образованием и «общепринятыми», «устоявшимися» концепциями, цена которым невелика. Здесь важно учитывать и так называемый Хотторнский эффект, состоящий в том, что группа социологов-практиков была (как потом оказалось, справедливо!) заподозрена рабочими, которых они изучали, в том, что они выполняют в их коллективе заказ работодателя, результат которого может сказаться на их материальном и социальном положении. Если русская структура заподозрит, что ее кто-то пристально изучает с неясными намерениями, она тут же закроется, ускользнет, спрячется (как «природа» Гераклита).

К русскому обществу надо обращаться с любовью и искренностью, и оно ответит тем же. В противном случае на этом пути продвинуться будет сложно.

Еще одно важное соображение. Социолог, исследующий русское общество, должен ясно представлять себе археомодерн и его социологическую структуру, т. к. с ним он столкнется в первую очередь — и в самом себе, и в изучаемых феноменах. Если подойти к этой проблеме корректно, то сам археомодерн укажет путь к русской архаике, а нам именно это и требуется. Но если не обратить на это особенно пристального внимания, то помехи будут невообразимыми и погубят все дело (археомодерн так «громыхает», «скрипит»

и «скрежещет», что расслышать под ним чистую мелодию народного голоса чрезвычайно трудно).

Изучение русского общества социолог должен начинать с себя, подобно тому как, прежде чем осуществлять психоанализ над другими пациентами, психоаналитик должен пройти его сам. Без углубленной социологической саморефлексии и выяснения своей собственной идентичности приступать к этой теме нежелательно.

И самое главное. Социолог, изучающий русское общество методами структурной социологии, постепенно должен формировать особый тип ученого, который будет соучаствовать в чрезвычайно важной задаче, которая под силу, может быть, не одному поколению — конституированию русского логоса, (вос)созданию структур русской рациональности, творению того, чего пока нет — полноценной и методологически состоятельной *русской социологии*. С русской социологией дело обстоит так же, как и с русской философией, которой как таковой нет, хотя русские философы бесспорно есть[1]. — Русские социологи есть, и среди них много великих имен. Но русской социологии нет, ее только предстоит разработать.

Русское общество можно по-настоящему понять только русским умом. Для нерусского ума оно будет вечно представлять загадку, аномалию или нонсенс. А русская интенциональность, по определению, не способна к отстраненной саморефлексии.

[1] См.: *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Указ. соч.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение хотелось бы наметить те практические направления, в которых могли бы быть развиты основные направления данной книги. Так мы обрисуем определенный задел для новых исследований в рамках социологии русского общества.

Можно разбить это поле по нескольким критериям. Во-первых, каждая из разбираемых нами тем, вынесенных в отдельный раздел, заслуживает более обширной и обстоятельной разработки — по меньшей мере, отдельной монографии, а то и серии монографий. Перичислим все по порядку.

Дальнейшая разработка теории структурной социологии в целом

Структурная социология как чрезвычайно перспективная социологическая теория и методика сегодня находится в начальном состоянии. При этом объем материалов, накопленный классической и современной социологией, в том числе и в отношении структур, настолько огромен, что может составить не один том. Главное — это взгляд, который смог бы вычленить из общей социологии все то, что может быть отнесено к структурной социологии. Помимо очевидных кандидатов на то, чтобы занять центральные позиции в структурной социологии — П. Сорокин, Ж. Гурвич, Ж. Дюран, М. Маффесоли, Р. Бастид и т. д., — есть множество авторов, менее известных, но работавших в этом же ключе, а также множество моментов в теориях классических социологов, которые могли бы быть структуралистски истолкованы. Такая систематизаторская работа рано или поздно должна быть проделана. Кроме того, сюда следует добавить более четкую и упорядоченную классификацию тех идей, теорий и методов, которые созвучны структуралистскому подходу в параллельных областях — в философии, антропологии, психологии (особенно в психоанализе), истории религий и просто истории, политологии, филологии, лингвистике, религиоведении и т. д.

Составление полноценной социологии археомодерна

Археомодерн — это наиболее глубокая социологическая парадигма актуального российского общества. По своей структуре она

напоминает и ряд других неевропейских или квазиевропейских обществ, но имеет ряд уникальных черт. Практически все процессы, явления, события, институты, статусы и т. д. в российском обществе могут быть объяснены только через привлечение понятия археомодерна, которое и снабжает их корректным смыслом. Это своего рода дешифровальная решетка. Вместе с тем археомодерн — это патологическое явление, чреватое аномией и рассогласованием различных сторон и этажей в обществе. Все это превращает исследование археомодерна в важнейшее направление современных социологических исследований.

Развитие и институциализация социологии времени

Исследование социологии времени также находится в зачаточном состоянии, но представляет огромный интерес и научную ценность. Практическое значение этой темы особенно велико оттого, что мы переходим в настоящий момент от *общества модерна* к *обществу постмодерна*, в связи с чем структура социального времени качественно меняется самым глубинным образом. Мы стремительно переходим в «*иное время*», нежели то, что было для нас привычным последние несколько столетий. Философия и естественные науки (например, фундаментальная физика — синэргетика, теория суперструн, теория фракталов и т. д.) занимаются проблемой времени все активнее и интенсивнее. Здесь социология явно отстает, хотя, казалось бы, именно социология могла бы сказать ряд важнейших слов относительно сущности времени как социального явления, от чего не свободны ни философы и гуманитарии, ни представители естественно-научных областей. Каким будет время эпохи нанотехнологий и генной инженерии, зависит не от поведения квантов, струн, петель или ДНК, но от людей и от общества, в котором они будут жить и которое они сконструируют.

Социологическое изучение качественного пространства

Эта тема не менее важна, нежели социология времени. Пространство составляет глубинную основу феноменологического мира, и от качества этого пространства зависит чрезвычайно многое. Для русского общества и русской культуры, как мы видели, пространство играет вообще ключевую роль и выступает могучим фактором, проявляющимся сквозь всю русскую историю и предопределяющим многие стороны культурного, социального и политического поведения русских. Даже один факт того, что с помощью пространства (сохранения или расширения его объема) об-

щество легитимизирует практически любую политическую власть (какой бы она ни была провальной и неэффективной в остальных вопросах), показывает, сколь велико значение пространственного фактора.

Социальная антропология требует нового подхода

В наше время мы помимо своей воли сталкиваемся с новым фактором — все общества земли становятся открытыми и внутри них происходит столкновение с «*другими*». Это требует нового понимания человека, его статуса, его природы, его семантического содержания. От этого нельзя отмахнуться простыми призывами к «толерантности» и идеологией «прав человека» (если за основу берется модель того, как понимает «человека» только одна из многих существующих культур). Сегодня нам практически необходима новая *плюральная антропология*, позволяющая понять, что понимается под «человеком» в каждой из человеческих культур (этнических, религиозных, современных и постсовременных). Человек не есть то, что думает о нем каждая конкретная культура (в том числе и западноевропейская), и никто не имеет права узурпировать и монополизировать это понятие, какими бы ссылками на «прогресс» и «развитие» это ни прикрывалось. Расизм во всех его формах должен быть принципиально изжит и преодолен. А для этого нам предварительно надо разработать совершенно новую антропологию.

Требуется фундаментальный пересмотр знаний о социологии религии

Религиозный фактор в современном мире снова выходит на первый план. Причем это касается сразу всех религий, включая архаические. Мы не можем их оценивать так, как это происходило в традиционном обществе, когда доминирующая религия объявляла все остальные «заблуждением», «ересью» и «ложью». Но не можем и отмахнуться от всех них со ссылками на атеизм, секулярность и материалистическую научность. Ни то ни другое более неприемлемо. Религии возвращаются, и общество к этому возвращению явно не готово. При этом, в каком качестве и с какими изменениями они возвращаются, также является не до конца выясненным вопросом. Социология религии — наиболее действенный инструмент, с помощью которого можно было бы упорядочить осмысление процессов в этой сфере. Российское общество здесь не исключение и уже сталкивается с ростом религиозного фактора, а в ближайшем будущем столкнется в еще большей степени.

Социология политики выходит на первый план в эпоху глобализации

По мере глобализации грань между гражданским, общественным и политическим все более стирается. Происходит распыление власти по новым акторам, и в перспективе можно предполагать сращивание социального и властного начал; по меньшей мере, к этому эксплицитно ведут процессы демократизации. Но вместе с этим качественно меняется природа власти и природа общества. Все это повышает значение *социологии политики* как специфической сферы знаний, приоритетно занимающейся сферой того, что есть общего у государства и общества. Эта сфера постоянно растет, а в перспективе, возможно, и вовсе отменит формализацию пары: *власть* и *общество*. Для российского общества «демократизация» означает нечто особое, семантику того, что мы можем понять только через парадигму археомодерна и с привлечением глубинных знаний о социологии русского общества. Уповать на то, что «демократия» и «гражданское общество» как социологические концепты автоматически все поставят на свои места, по меньшей мере наивно. Эти понятия в русском обществе являются если не совсем пустыми, то полупустыми; они явно нагружены каким-то смыслом, но совершенно другим, нежели тот, который они несут в себе для человека западной культуры. Прежде чем спросить, ужасно или превосходно российское гражданское общество, надо выяснить, каким действительным смыслом оно нагружено в наших исторических, социальных и политических условиях. В русской истории — особенно последних веков — отношения общества с государством настолько запутаны, что корректное исследование этой темы можно считать политической задачей номер один. А это снова отсылает нас к социологии политики.

Гендерные исследования становятся в центр внимания

Значение социологии гендера не стоит даже доказывать: достаточно посмотреть, какое место проблема пола занимает в философии, психологии и социологии XX в. Она не просто одна из центральных, она и есть центральная. Полом современные философы и социологии объясняют все — политику, карьеру, общество, технику, культуру, искусство и т. д. Интерес к этой области огромен и у россиян, но до разработки исчерпывающих теорий еще очень далеко, а социология пола в российской социологии делает первые шаги. Актуальности этой сфере добавляет и то, что в постмодерне пол из врожденного и постоянного статуса становится приобретенным и переменным, что влечет за собой серьезные социологиче-

ские, культурные и политические последствия. Осмыслить и описать эти трансформации гендера в постмодерне — актуальнейшая задача.

Дальнейшее развитие социологии воображения

Эта тема в российской социологии вообще не рассматривалась до самого последнего времени. Но в то же время она дает огромный веер методик и промежуточных теорий, которые позволяют по-новому расшифровывать социальные процессы, явления и распознавать и классифицировать их семантические структуры. Метод «мифоанализа» может быть применен к самым разнообразным русским текстам — сказкам, былинам, хроникам, литературным и философским произведениям, политическим и идеологическим декларациям и программам. Можно себе представить, сколько новых и неожиданных знаний даст нам прослеживание линии *диурна* и *ноктюрна* в истории русских текстов — от самых архаичных до современных. Даже малая часть этой работы даст неоценимый результат. Здесь социологи могут тесно сотрудничать с историками, филологами, лингвистами и т. д. Не менее, если не более содержательным было бы прослеживание режимов бессознательного (диурн/ноктюрн) в политическом дискурсе и в его дешифровке массами. Прагматические выводы из такого исследования могли бы фундаментально обогатить политические технологии.

Необходима научная институционализация таких направлений, как этнофеноменология, археогерменевтика и модальная социология

В современном обществе вновь возвращается то, что совсем недавно казалось исчезнувшим безвозвратно. Так, забытые давным-давно этносы дают о себе знать в повседневной жизни, а этническая самоидентификация становится все более и более важной, параллельно глобализации и распаду или рекомбинации национальных государств. Это требует нового повышенного внимания к этносу и его социологической структуре. Отсюда рост значения этносоциологии и этнофеноменологии как наиболее корректных и взвешенных, плюралистических и гуманистических (если угодно) методов исследования.

В нашем обществе от выстраивания гармоничного межэтнического баланса зависит его политическое, культурное и социальное единство в будущем. То же самое касается археогерменевтики — т. е. интерпретации настоящего с позиции того, что мы наивно

посчитали прошлым, но что не прошло, а осталось и продолжает влиять на происходящее самым серьезным образом. Это вскрытие архаического начала в человеке и обществе и его взвешенное, тонкое исследование представляет собой самое новаторское и авангардное направление в современной социологии. И наконец, уникальными перспективами в отношении социологии того общества, которого еще нет, но которое почти наверняка будет, обладает *модальная социология*, строящая на перманентности архаического начала, «вечности» этнического фактора и синхроничности социальной структуры свои интерпретационные методики и свои (что важно!) проективные и прогностические концепции, позволяющие заглянуть в вероятное будущее столь же надежно, как мы заглядываем в прошлое.

Эти десять направлений, соответствующие десяти разделам данной работы, представляют собой намеченные пути дальнейшего развития социологии русского общества. По ним можно идти одновременно, а можно сосредоточиться на одном или двух направлениях, чтобы получить развернутые и доказательные результаты.

В практическом плане они могут служить направлениями для научно-исследовательской работы, диссертационных исследований, дипломных и курсовых работ студентов-социологов. Какие направления будут выбраны в качестве приоритетных, зависит от многих обстоятельств, но все они, на наш взгляд, заслуживают того, чтобы их развивать самым активным образом.

Наше общество меняется на глазах. Мы не очень хорошо понимали его на предыдущих стадиях. Марксистская теория что-то объясняла, но что-то путала. Потом рухнула и она, и в результате у нас сложилось общество, которого, как кажется, никто и не хотел. В этом современном российском обществе все запуталось окончательно. Это тем более требует прорыва в научных знаниях, способного вывести нас на новую историческую высоту (или глубину), откуда мы сможем схватить то, *что* мы есть, *откуда* мы, *зачем* мы и *куда* мы движемся. Без этого у нашего общества вообще никакого будущего нет. В этом железный закон *модальной социологии*: если общество окончательно утратит смысл, то оно исчезнет из истории навсегда. Иногда складывается впечатление, что мы подошли к этой черте непозволительно близко. Чтобы избежать этого, нам необходимо напрячь все наши интеллектуальные качества, и в первую очередь наше воображение. Нам надо прежде всего вообразить нас самих, отыскать наш *образ*, если угодно, создать его, и лишь потом можно будет приступить собственно к *образ*ованию, которое без образа, без передачи образа от поколения к поколению будет пустым и бессмысленным.

И во многом это зависит от тех, кто посвятит себя социологии русского общества — как в теоретической, так и в практической сферах.

БИБЛИОГРАФИЯ

Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.

Агурский М. Идеология национал-большевизма. М.: Алгоритм, 2003.

Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.

Аксаков И.С. Иван Аксаков в его письмах. М., 1888—1896.

Аксаков И.С. Сочинения: В 7 т. М., 1886—1887.

Алексеев Н.Н. Русский народ и Государство. М.: Аграф, 2000.

Андреева Г.М. Программа конкретного социального исследования // Лекции по методике конкретных социальных исследований. М., 1972.

Андреева Г.М. Социальное познание: проблемы и перспективы: Избранные психол. труды. М.: Моск. психол.-соц. ин-т; Воронеж: МОДЭК, 1999.

Антология русской классической социологии: Тексты / Сост. и коммент. Д.С. Клементьева, Л.Н. Панковой. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1995.

Анурин В.Ф. Основы социологических знаний. Н. Новгород: НКИ, 1998.

Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996.

Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975.

Арон Р. Мнимый марксизм. М., 1993.

Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1992.

Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург, 1999.

Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

Асп Э.К. Введение в социологию: Пер. с фин. СПб.: Алетейя, 1998.

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: В 3 т. М., 1984.

Афанасьев А.Н. Славянская мифология. М.; СПб., 2008.

Бартоломью Д. Статистические модели социальных процессов. М., 1985.

Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис; Логос, 2003.

Бауман З. Социологическая теория постсовременности // Социологические очерки: Ежегодник. М., 1991.

Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопр. философии. 1993. № 3.

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

Бахтин М.М. Франсуа Рабле и народная культура Ренессанса и средневековья. М., 1965.

Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984—1985. М., 1986.

Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986.

Бахтин М.М. Тетралогия. М., 1998.
Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
Башляр Г. Вода и грезы. М., 1998.
Башляр Г. Грезы о воздухе. М., 1999.
Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987.
Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999.
Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.
Бенуа А. Против либерализма. СПб.: Амфора, 2009.
Бенуа А. де. Хайек: Закон джунглей // Элементы. 1994. № 5.
Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7.
Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск: Водолей, 1996.
Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ, 2003.
Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1992.
Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
Бердяев Н.А. Судьба России. М.: DirectMEDIA, 1990.
Бердяев Н.А. Философия свободного духа: Проблематика и апологетика христианства. М., 1994.
Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
Березович Е.Л. Язык и традиционная культура: Этнолингвистические исследования. М.: Индрик, 2007.
Бехтерев В.М. Объективная психология. М.: Наука, 1991.
Бехтерев В.М. Основы общей рефлексологии. Пг., 1923.
Блок А.А. Сочинения: В 2 т. М.: Художественная литература, 1955.
Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986.
Блок М. Короли-чудотворцы. М., 1998.
Боас Ф. Ум первобытного человека. М., 1933.
Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990.
Богданов А.А. Тектология: Всеобщая организационная наука: В 2 кн. М.: Экономика, 1989.
Боден Ж. Метод легкого познания истории. М., 2000.
Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2004.
Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.
Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. М., 2006.
Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006.
Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2006.
Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996.
Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы. 1998. № 9.
Брентано Ф. Избранные работы. М., 1996.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв.: В 3 т. М.: Весь мир, 2007.
Бродель Ф. Структуры повседневности. М., 1986.
Бромлей Ю. Очерки истории этносов. М., 1983.
Булгаков С.Н. «Апокалипсис Иоанна» (Опыт догматического истолкования). Париж, 1948.
Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997.
Булгаков С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
Булгаков С.Н. Друг Жениха (Іо. 3, 28—30). О православном почитании Предтечи. Париж: Имка-Пресс, 1927.
Булгаков С.Н. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж: Имка-Пресс, 1927.
Булгаков С.Н. Православие. Париж, 1965.
Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
Булгаков С.Н. Философия имени. М., 1997.
Бурдье П. Социология политики. М., 1993.
Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада. М., 1999.
Бурлак А.С., Старостин С.А. Введение в сравнительное языкознание. М., 2001.
Бурлак А.С., Старостин С.А. Сравнительно-историческое языкознание. М.: Academia, 2005.
Бутенко И.А. Социальное познание и мир повседневности // Горизонты и тупики феноменологической социологии. М.: Наука, 1987.
Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI в. М.: Логос, 2003.
Валлерстайн И. После либерализма. М.: УРСС, 2003.
Вебер М. Аграрная история древнего мира. М.: Канон-пресс, 2001.
Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
Вебер М. История хозяйства. Город. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.
Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2006.
Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. Международный философский журнал. 1992. № 1.
Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Наука, 1989.
Вернадский В.И. Труды по всеобщей истории науки. М.: Наука, 1988.
Вернадский Г.В. Московское царство: В 2 ч. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1997.
Вернадский Г.В. Древняя Русь. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1996.
Вернадский Г.В. Монголы и Русь. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1997.
Вернадский Г.В. Начертание русской истории. Прага, 1927.
Вернадский Г.В. Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.
Вернадский Г.В. Русская историография. М.: Аграф, 1998.
Вернадский Г.В. Русская история. М.: Аграф, 1997.
Вернадский Г.В. Россия в средние века. Тверь; М.: Леан; Аграф, 1997.
Вико Дж. Собрание сочинений. М., 1986.

Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. СПб., 1908.

Витгенштейн Л. Философские работы: В 2 ч. М.: Гнозис, 1994.

Воронин Н.Н. Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI веке // Краеведческие записки. Ярославль, 1960. Вып. IV.

Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991.

Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // ЛОГОС: Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Л., 1991.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.

Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 3 т. М., 1986.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М., 1959.

Генон Р. Восток и Запад. М., 2005.

Генон Р. Духовное владычество и мирская власть // Волшебная Гора. 1997—1998. № 67.

Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991.

Генон Р. Символы священной науки. М., 1997.

Генон Р. Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003.

Генон Р. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М., 2004.

Гердер И.Г. Избранные сочинения. М.; Л., 1959.

Герцен А.И. Былое и думы. М.: Правда, 1979.

Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев: жизнь и мышление. М.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1908.

Гершензон М.О. Тройственный образ совершенства. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1918.

Гесиод. Теогония // Эллинские поэты. М., 1963.

Гёте И.В. Фауст. М., 1982.

Гидденс Э. Социология: Пер. с англ. 2-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2005.

Гидденс Э.Э. Постмодерн //Философия истории. М., 1995.

Гиддингс Ф.Г. Основания социологии. Киев; Харьков, 1898.

Гиппиус З. Живые лица. Воспоминания. Тбилиси, 1991.

Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. М., 1964.

Годинер Э.С. Политическая антропология о происхождении государства. Этнологическая наука за рубежом: проблемы, поиски, решения. М., 1991.

Голенков С.И. Хайдеггер и проблема социального / Мин-во образования Рос. Федерации. Сам. гос. ун-т. Каф. философии гуманитар. фак. Самара, 2002.

Головин Е. Серебряная рапсодия. М.: Эннеагон Пресс, 2008.

Голосенко И.А. Русская социология: Ее социокультурные предпосылки, междисциплинарные отношения, основные проблемы и направления // Из истории буржуазной социологической мысли в дорево-

люционной России / Редкол. Ю.В. Гридчин и др. М.: ИС АН СССР, 1986.

Голосенко И.А. Социологическая литература России второй половины XIX — начала XX века. Библиографический указатель. М.: Онега, 1995.

Голосенко И.А. Социология в дореволюционной России (науковедческие аспекты) // Филос. науки. 1988. № 1.

Голосенко И.А. Социология Питирима Сорокина. Русский период деятельности. Самара: Социол. центр «Социо», 1992.

Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX—XX вв. М., 1995.

Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991.

Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 2 т. М.: Общество любителей церковной истории, 2002.

Горюнов В.П. От цивилизации к постцивилизации: Постановка проблемы в свете теории соц. относительности // Человек и современный мир: методологические и методические вопросы. СПб., 1977.

Гофман А.Б. Семь лекций по истории социологии. М.: Мартис, 1995.

Грановский Т.В., Станкевич А.В. Т.Н. Грановский и его переписка. СПб.: Тип. А.И. Мамонтова, 1897.

Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М., 2003.

Греймас А.Ж. Размышления об актантных моделях // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 1996. № 1.

Греймас А.Ж. Структурная семантика. М., 2008.

Громыко М.М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX веков // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975.

Гумилев Л.Н. «Тайная» и «явная» истории монголов XII—XIII вв. // Татаромонголы в Азии и Европе. М., 1977.

Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. М., 2002.

Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992.

Гумилев Л.Н. О термине «этнос» //Доклады отделений комиссий Географического общества СССР. Вып. 3. 1967.

Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. СПб., 1992.

Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

Гумплович Л. Социология и политика. М., 1895.

Гуссерль Э. Идея феноменологии. М.: Гуманитарная академия, 2008.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб.: Владимир Даль, 2004.

Гуссерль Э. Логические исследования. Пролегомены к чистой логике. СПб., 1909.

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собр. соч. Т. 1. М., 1994.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. М.: Сагуна, 1994.

Давыдов А.А. Социология как мультипарадигмальная наука // Социологические исследования. 1992. № 9.

Давыдов Ю. Современность под знаком «пост» // Континент. М.; Париж, 1996. № 89.

Давыдов Ю.Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения. М.: Мартис, 1998.

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955.

Даль Р. Введение в теорию демократии. М., 1992.

Данилевский Н.Я. Дарвинизм. Критическое исследование. СПб., 1885—1889.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

Дебор Г. Общество Спектакля. М., 2000.

Декарт Р. Сочинения. М.: Наука, 2006.

Делёз Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998.

Делёз Ж. Ницше и философия. М., 2003.

Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М., 1997.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. Минск, 1996.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009.

Деррида Ж. Московские лекции. Свердловск, 1991.

Деррида Ж. Эссе об имени. М.; СПб.: Алетейя, 1998.

Джемаль Г.Д. Революция пророков. М., 2003.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.

Дженкс Ч. Язык архитектуры постмодернизма. М., 1997.

Добреньков В.И. Социология: В 3 т. Т. 1: Методология и история / В.И. Добреньков, А.И. Кравченко. М., 2000.

Добреньков В.И. Социология: В 3 т. Т. 2: Социальная структура и стратификация / В.И. Добреньков, А.И. Кравченко. М., 2000.

Добреньков В.И. Социология: В 3 т. Т. 3: Социальные институты и процессы / В.И. Добреньков, А.И. Кравченко. М., 2000.

Добреньков В.И., Кравченко А.И. Фундаментальная социология: В 15 т. Т. 1: Теория и методология. М., 2003.

Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2009.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.

Дюмон Л. Homo hierarchicus: опыт описания системы каст. СПб.: Евразия, 2001.

Дюркгейм Э. Самоубийство: социол. этюд. СПб., 1998.

Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение: Пер. с фр. М.: Канон; Реабилитация, 2006.

Замятин Д.Н. Метагеография: пространство образов и образы пространств. М., 2004.

Западная экономическая социология: Хрестоматия соврем. классики: Пер. с англ., фр., нем. / Сост. и науч. ред. В.В. Радаев. М.: РОССПЭН, 2004.

Зеленогорский М. Жизнь и деятельность архиепископа Андрея. М., 1991.

Зеньковский С. Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века. München, 1970.

Зиммель Г. Избранное: В 2 т. М.: Юристъ, 1996.

Зомбарт В. Собрание сочинений: В 3 т. СПб., 2005.

Зомбарт В. Социология. М., 2003.

Ибн Араби. Аль-Футухат аль-маккиййа (Мекканские откровения). Т. 1. Каир, 1859.

Иванов В.В. К лингвистическому и культурно-антропологическому аспектам проблем антропогенеза // Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.

Иванов В.В. Категория времени в искусстве и культуре XX века // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

Иванов В.В. Клод Леви-Строс и структурная антропология // Природа. 1978. № 1.

Иванов В.В. Лингвистика и гуманитарные проблемы семиотики // ИАН СССР. Серия языка и литературы. Т. 27. 1968. № 8.

Иванов В.В. Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.

Иванов В.В., Лекомцев Ю.К. Проблемы структурной типологии // Лингвистическая типология и восточные языки. М., 1965.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Иванов В.В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5.

Иванов В.В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний (рец. на кн. А.М. Золотарев, 1964) // Советская археология. 1968. № 4.

Иванов В.В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Semeiotike. Труды по знаковым системам. Т. 4. Тарту, 1969.

Иванов Вяч.В. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. 1972.

Иларiон, схимонах. На горах Кавказа. СПб., 1998.

Ильенков Э.В. Диалектическая логика: очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984.

Ильенков Э.В. Искусство нравственное и безнравственное. М.: Искусство, 1969.

Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.
Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
Ильин В.В. Социология как фундаментальная наука // Социологические исследования. 1994. № 3.
Ильин В.В. Теоретическое и эмпирическое в социологии: смена парадигмы? // Социологические исследования. 1996. № 10.
Ильин В.В. Теория познания. Эпистемология. М.: Изд-во МГУ, 1994.
Ильин И.А. Сочинения: В 2 т. Философия права. Нравственная философия. М.: Медиум, 1993.
Ильин И.А., Шмелев И.С. Переписка двух Иванов. М.: Русская книга, 2000.
Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.
Интернет-ресурсы
Ионин Л.Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ / Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: Наука, 1979.
Ионин Л.Г. Социология Георга Зиммеля // История буржуазной социологии XIX — начала XX века. М., 1979.
История первобытного общества. Т. 1—3. М., 1988.
История русской социологии (дооктябрьский период). Вып. 7. Саратов: Изд-во СГУ, 1994.
Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
Йейтс Ф. Розенкрейцеровское Просвещение. М.: Алетейа; Энигма, 1999.
Кабыща А.В., Тульчинский М.Р. Структура социологического знания и ее изменение в 1984—1990 гг. М., 1993.
Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1969.
Каратаев Н.К. Народническая экономическая литература. М., 1958.
Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000.
Кастельс М. Россия в информационную эпоху / М. Кастельс, Э. Киселева // Мир России. 2001. № 1.
Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007.
Кереньи К. Элевсин. М.: Рефл-бук, 2000.
Керн К. Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950.
Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М.: Ardis, 1983.
Киркегор С. Страх и трепет. Киев, 1994.
Клюев Н.А. Стихотворения и поэмы. М., 1991.
Клюев Н.А. Сердце Единорога. СПб., 1999.
Клюев Н.А. Словесное древо: Проза. СПб., 2003.
Ковалевский М. Социология на Западе и в России // Новые идеи в социологии. 1913. № 1.
Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
Кожев А. Атеизм. М.: Праксис, 2007.
Кожев А. Понятие власти. М.: Праксис, 2006.

Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980.
Коллинз Р. Социология: наука или антинаука // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и система: Альманах. Научный метод. М., 1994. Т. 2. Вып. 4.
Кон Н. В погоне за тысячелетием. Лондон, 1972.
Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1966.
Конт О. Дух позитивной философии. Ростов н/Д: Феникс, 2003.
Конт О. Позитивизм и наука. М., 1975.
Конфуций. Уроки мудрости. М., 2000.
Коплстон Ф. История философии. Средние века. М., 2003.
Корбен А. Драматический элемент в гностических космогониях // Волшебная Гора. 2007. № XIII.
Корбен А. Свет Славы и Святой Грааль. М.: Волшебная Гора, 2006.
Корбен А. Световой человек в иранском суфизме // Волшебная Гора. 2002. № VIII.
Корбен А. Социальные эманации // Ароматы и запахи в культуре. М.: НЛО, 2003.
Коржева Э.М. Социологическая теория познания Э. Дюркгейма // Из истории буржуазной социологии XIX—XX вв. М., 1968.
Кравченко А.И. Основы социологии: Учеб. пособие для сред. спец. учеб. заведений. М., 2000.
Кравченко А.И. Социальная антропология: Учеб. пособие. М.: Академический Проект, 2003.
Кравченко А.И. Социология для экономистов: Учеб. пособие. М., 2000.
Кравченко А.И. Социология: Хрестоматия. М., 1997.
Крюков М.В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. М., 1979—1980.
Кукушкина Е.И. Русская социология XIX — начала XX века. М.: Изд-во МГУ, 1993.
Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, 2001.
Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.
Лазарсфельд П. Методологические проблемы социологии // Социология сегодня. М., 1965.
Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.
Лакатос И. Доказательства и опровержения. М., 1967.
Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
Лебон Г. Психология народов и масс. М.: Макет, 1995.
Левада Ю. Уроки «атипичной» ситуации: попытка социол. анализа // Мониторинг обществ. мнения. 2003.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. Психология мышления. М.: Изд-во МГУ, 1980.
Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994.
Левин Ш.М. Общественное движение в России в 60—70-е годы XIX века. М., 1958.
Леви-Стросс К. Мифологики. Происхождение застольных обычаев. М.: Флюид, 2007.
Леви-Стросс К. Мифологики. Сырое и приготовленное. М.; СПб., 1999.
Леви-Стросс К. Мифологики. Человек голый. М.: Флюид, 2007.
Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.: АСТ, 1999.
Леви-Стросс К. Путь масок. М.: Республика, 2001.
Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
Лейбниц Г. Сочинения: В 4 т. М., 1982—1989.
Лекторский В.А., Швырев В.С. Методологический анализ науки (типы и уровни) // Философия. Методология. Наука. М., 1972.
Ленин В.И. Избранные сочинения: В 10 т. М.: Политиздат, 1984—1987.
Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. М., 1996.
Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 1876.
Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992.
Леонтьев К.Н. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2002.
Леонтьев К.Н. Цветущая сложность. М.: Молодая гвардия, 1992.
Лесков Н. Повести. Рассказы. М.: Художественная литература, 1973.
Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» // Иностранная литература. 1994. № 1.
Лист Ф. Национальная система политической экономии. М.: Европа, 2005.
Литература по общим вопросам
Лифшиц М.А. Искусство и современный мир. 2-е изд. М., 1978.
Лифшиц М.А. Кризис безобразия. М., 1968.
Лифшиц М.А. Собрание сочинений: В 3 т. М., 1988.
Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1988.
Лоренц К. Агрессия. М., 1994.
Лосев А.Ф. Введение в общую теорию языковых моделей. М., 1968.
Лосев А.Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988.
Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976.
Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 1990.
Лосский В.Н. Боговидение. М.: Свято-Владимирское братство, 1995.
Лосский В.Н. Догматическое богословие. М., 1991.
Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Свято-Владимирское братство,1995.

Лосский В.Н. Спор о Софии. Париж: Братство св. Фотия, 1936.
Лосский Н.О. История русской философии. М.: Сварог и К, 2000.
Лосский Н.О. Ценность и Бытие. М.: АСТ, 2000.
Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. М.: Русский путь, 2009.
Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура. Труды по знаковым системам. Тарту, 1973.
Лукач Д. Борьба гуманизма и варварства. Ташкент, 1943.
Лукач Д. К онтологии общественного бытия. М., 1991.
Луман Н. Общество общества. М., 2005.
М.М. Ковалевский в истории российской социологии и общественной мысли. К 145-летию со дня рождения М.М. Ковалевского: Сб. ст. /СПбГУ. Рус. социол. о-во им. М.М. Ковалевского. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.
Макиавелли Н. Избранные произведения. М., 1982.
Малиновский Б. Магия, наука, религия // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1998.
Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
Марков Б.В., Шаронов В.В. Очерки социальной антропологии. СПб., 1995.
Маркова Е.И. Родословие Николая Клюева. Петрозаводск, 2009.
Маркс К. Капитал: В 2 т. М.: Терра, 2009.
Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения: В 9 т. Т. 2. М., 1985.
Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995.
Маршалл Т.Х. Социальный класс: предварительный анализ // Личность, культура, общество. 2004. Т. 6. № 3.
Масионис Д. Социология. 9-е изд. СПб.: Питер, 2004.
Маффесоли М. Околдованность мира или божественное социальное // Социо-логос. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991.
Медушевский А.Н. История русской социологии: Учеб. пособие для вузов. М.: Высш. шк., 1993.
Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика: Единство Империи и разделение христиан. Святой Григорий Палама и православная мистика. Византия и московская Русь. М., 2000.
Мейендорф И. Рим. Константинополь. Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005.
Мелентьева Н.В. Общая теория восстания Герда Бергфлета // Элементы. 1993. № 4.
Мелентьева Н.В. Социалисты филадельфийского обряда // Элементы. 1997. № 8.
Мелетинский Е.М. Клод Леви-Строс и структурная типология мифа // Вопросы философии. 1970. № 7.
Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии. 1971. № 7.
Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский Е.М. Структурная типология и фольклор // Контекст-73. М., 1974.

Мережковский Д.С. Мессия. Рождение богов. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2000.

Мережковский Д.С. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Правда, 1990.

Мережковский Д.С. Тайна Трех. М.: Республика, 1999.

Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.

Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения. М., 1988.

Миллс Ч.Р. Властвующая элита: Пер. с англ. М.: Иностранная литература, 1959.

Милль Дж.С. О свободе. СПб., 1906.

Мир нашего завтра: антология соврем. классической прогностики / Ред.-сост. и авт. предисл. И.В. Бестужев-Лада. М.: Эксмо; Алгоритм, 2003.

Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. СПб., 1911.

Михельс Р. Социология политических партий в условиях современной демократии. СПб., 1911.

Монсон П. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы: Пер. со шв. СПб.: Нотабене, 1992.

Морено Дж. Психодрама. М., 2001.

Морено Дж. Социометрия: Экспериментальный метод и наука об обществе. М., 2001.

Морено Дж. Театр спонтанности. Красноярск, 1993.

Моска Г. Правящий класс // Социологические исследования. 1994. № 12.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература; РАН, 1996.

Мосс М. Социальные функции священного: Избр. произведения. СПб., 2000.

Мулуд Н. Современный структурализм. М., 1973.

Нарта М. Теория элит и политика. М., 1978.

Николова М. Основные философские проблемы французского структурализма. М., 1975.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1996.

Новикова С.С. История развития социологии в России: Учеб. пособие. М.: Ин-т практ. психологии; Воронеж: НПО МОДЭК, 1996.

Носович И. Всепьянейший собор, учрежденный Петром Великим // Русская старина. 1874. Год пятый. Декабрь.

Ноэль Э. Массовые опросы. Введение в методику демоскопии: Пер. с нем. / Под ред. Н.С. Мансурова. М.: Прогресс, 1978.

Омельяновский М.Э. (ред.). Логика и методология науки. М., 1967.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. 1989. № 3.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.

Осипов Г.В. Возрождение социологии в России. Как это было на самом деле // Социологические исследования. 2008. № 6—7.

Осипов Г.В. Российская социология в XXI веке // Социологические исследования. 2004. № 3.

Отто Р. Священное. СПб.: АНО «Издательство СПбГУ», 2008.
Панарин А.С. Политология. М., 2003.
Панарин А.С. Философия политики. М., 1996.
Парето В. Компендиум по общей социологии. М., 2008.
Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000.
Паунд Э. Путеводитель по культуре. М., 2001.
Печерин В.С. Замогильные записки // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: Мемуары современников. М., 1989.
Пильняк Б.А. Собрание сочинений: В 6 т. М.: Терра, 2003.
Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1994.
Платонов А.П. Чевенгур. М., 1989.
Платонов А.П. Котлован. М.: Дрофа, 2002.
Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М., 1938.
Поздняков Э.А. Нация, национализм, национальные интересы. М., 1994.
Попов В.А. (отв. ред.). Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995.
Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1998.
Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1—2. М., 1992.
Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.
Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.
Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
Пропп В.Я. Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999.
Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976.
Пфанцагль И. Теория измерений. М., 1976.
Радин П. Трикстер. СПб.: Евразия, 1999.
Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В 3 кн. Новосибирск, 2001.
Ратцель Ф. Народоведение: В 2 т. СПб., 1900—1901.
Религиоведение: Хрестоматия. М., 2000.
Рикардо Д. Начала политической экономии и налогового обложения: Избранное. М.: Эксмо, 2007.
Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995.
Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2.
Ритцер Д. Современные социологические теории: Пер. с англ. 5-е изд. М. и др.: Питер, 2002.
Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. М.: Московская правда, 2001.
Розанов В.В. Мимолетное. М.: Республика, 1994.
Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. СПб., 1901.
Розанов В.В. Литературные очерки. СПб., 1899.

Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. М.: Olma Media Group, 2003.
Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый. СПб.: Кристалл, 2001.
Розанов В.В. Религия и культура: Сборник статей. Париж: YMCA-Press, 1979.
Русская мифология: Энциклопедия. М.: Эксмо, 2006.
Руссо Ж.-Ж. Избранные сочинения. М., 1961.
Руткевич Е.Д. Феноменологическая социология знания. М., 1993.
Руткевич М.Н. Макросоциология: Методические очерки. М., 1995.
Руткевич М.Н. Общество как система: Социол. очерки. СПб., 2001.
Рэнд А. Концепция эгоизма. М.: Макет, 1995.
Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997.
Самарин Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма (1840—1876). М., 1997.
Самарин Ю.Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М.: Изд. дом Самарина, 1880.
Самнер У. Протекционизм, или Теория происхождения богатства от непроизводительного труда. М.: Социум, 2006.
Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004.
Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
Семашко Л.М. Социология для прагматиков. От монизма к тетрализму: Учеб. пособие. Ч. 1. СПб., 1999.
Семевский М.И. Шутки и потехи Петра Великого // Русская старина: Жизнь императоров и их фаворитов. М., 1992.
Симонова И. Переписка западника и славянофила: письма Владимира Печерина Федору Чижову // Независимая газета. 2008. 20 февраля.
Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XVXVI). М.: Индрик, 1998.
Соловьев В. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви: (в связи с вопросом о соединении церквей). Париж: Bibliothèque Slave de Paris, 1994.
Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996.
Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М.: ТПО «Фабула», 1991.
Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. М., 1991.
Соловьев В.С. Спор о справедливости: Сочинения. М.; Харьков, 1999.
Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. М.: Художественная литература, 1994.
Сорель Ж. Введение в изучение современного хозяйства. СПб., 1908.
Сорокин П.А. Общедоступный учебник социологии. М., 1994.
Сорокин П.А. Преступление и кара. Подвиг и награда. М.: Астрель, 2006.
Сорокин П.А. Система социологии. М.: Астрель, 2008.
Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель, 2006.
Сорокин П.А. Социальная мобильность. М., 2005.
Сорокин П.А. Социология вчера, сегодня и завтра // Социологические исследования. 1999. № 7.
Сорокин П.А. Социология революции. М.: АСТ, 2008.

Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. М.: Комкнига, 2006.
Социология в России / Под ред. В.А. Ядова. М.: Изд-во Института социологии РАН, 1998.
Социология сегодня: Проблемы и перспективы (Американская буржуазная социология середины XX века) / Сост. и общ. ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1965.
Социология современности (Курсы лекций по социологии для высших учеб. завед. РФ) / Под ред. К.О. Магомедова. М., 1996.
Сталин И.В. Сочинения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952.
Структурно-функциональный анализ в современной социологии: Информационный бюллетень ССА и др. № 6. Вып 1. Серия: переводы и рефераты. М., 1968.
Таванец П.А. Логическая структура научного знания. М.: Наука, 1965.
Тан-Богораз В.Г. Распространение культуры на земле. Основы этнографии. М., 1928.
Тард Г. Преступник и преступление. Сравнительная преступность. Преступления толпы. М.: Инфра-М, 2008.
Тард Г. Происхождение семьи и собственности. М.: УРСС, 2007.
Тард Г. Социальная логика. М., 1996.
Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
Теннис Ф. Общность и общество. СПб.: Владимир Даль, 2002.
Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке // THESIS: Теория и история экономических и социальных институтов и система: Альманах. Научный метод. М., 1994. Т. 2. Вып. 4.
Тихомиров Л. Монархическая Государственность. Мюнхен, 1923.
Ткачев П.Н. Избранные сочинения. М., 1935.
Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1990.
Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1985.
Топоров В.Н. Этимологические заметки (славяно-италийские параллели) // Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР. Вып. 25. М., 1958.
Тоффлер О. Эра смещения власти // Философия истории: Антология. М., 1994.
Тощенко Ж.Т. Возможна ли новая парадигма социологического знания? // Социологические исследования. 1991. № 7.
Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 1999.
Тэйлор Э.Б. Введение к изучению человека и цивилизации: (Антропология). М., 1924.
Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. М., 1980.
Устрялов Н.В. Национал-большевизм. М., 2004.
Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1987.
Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Традиция, 1997.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
Феминизм: перспективы социального знания. М., 1992.
Филиппов Л.И. Структурализм (Философские аспекты) // Буржуазная философия XX века. М., 1974.
Фихте И.Г. Избранные сочинения. М., 1916.
Флоренский П. Мнимости в геометрии. М.: Лазурь, 1991.
Флоренский П.А. Иконостас. СПб.: Общество памяти игуменьи Таисии, 2006.
Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1994.
Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990.
Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990.
Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931.
Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1983.
Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
Флоровский Г.В. О почитании Софии Премудрости Божией в Византии и на Руси // Альфа и Омега. 1995. № 4.
Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
Франк С.Л. Душа человека: опыт введения в философскую психологию. Париж: YMCA-Press, 1964.
Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
Франк С.Л. Русское мировоззрение. М.: Наука, 1996.
Франк С.Л. С нами Бог: три размышления. Париж: YMCA, 1964.
Фрейд З. Введение в психоанализ. М., 1989.
Фрейд З. Тотем и табу. М., 1923.
Фрейд З. Я и Оно. Л., 1924.
Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
Фромм Э. Психоанализ и культура. М., 1995.
Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история: Работы разных лет. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.
Фроянов И.Я. Драма русской истории: На пути к Опричнине. М., 2007.
Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999.
Фуко М. Что такое Просвещение // Вопросы методологии. 1995. № 1—2.
Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.
Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум-Касталь, 1996.
Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. М., 1991.
Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Киев, 1998.
Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.
Фуко М. Рождение клиники. М., 1998.
Фуко М. Слова и вещи. М., 1977.
Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник. М., 1986.
Хайдеггер М. Бытие и время. Тбилиси, 1989.
Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.
Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
Хайек Ф. Судьбы либерализма в XX веке. М., 2009.
Хантингтон С. Столкновение цивилизаций и переделка миропорядка // Pro et Contra. М., 1997.
Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004.
Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М., 2006.
Хейзинга Й. Homo Ludens: Опыт определения игрового элемента культуры. М., 1992.
Хейс Д. Причинный анализ в социологических исследованиях. М., 1981.
Хомский Н. Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. М., 2005.
Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. М., 1900—1914.
Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
Чаадаев П.Я. Философические письма. М.: Эксмо, 2006.
Челлен Р. Государство как форма жизни. М.: Роспэн, 2008.
Чернышевский Н.Г. Что делать? М., 1969.
Чижевский А.Л. Теория гелиотараксии. М., 1980.
Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. Калуга, 1924.
Шаронов В.В. (отв. ред.). Очерки социальной антропологии. СПб., 1994.
Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука; Университетская книга, 1999.
Шеллинг В.Ф.И. Сочинения: В 2 т. М., 1987.
Шереги Ф.Э. Социология политики: приклад. исслед. М.: Центр соц. прогнозирования, 2003.
Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-Press, 1951.
Шестов Л.И. Религиозная философия Владимира Соловьева. Париж: YMCA-Press, 1964.
Шестов Л.И. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993.
Широкогоров С.М. Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.
Шмеман А. Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. М.; Париж, 1993.
Шмеман А. Церковь, мир, миссия: Мысли о Православии на Западе. М., 1996.
Шмитт К. Диктатура от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб., 2005.
Шмитт К. Политический романтизм. М., 2006.

Шмитт К. Новый номос земли // Элементы. 1993. № 3.
Шмитт К. Планетарная напряженность между Востоком и Западом // Элементы. 1997. № 8.
Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.
Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1.
Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 1.
Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. М., 2006.
Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1989.
Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993.
Шпанн О. Философия истории. СПб., 2005.
Шпенглер О. Закат Европы. М.: Мысль, 1993.
Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию. М., 1927.
Штернберг Л.Я. Первобытная религия. Л., 1936.
Штомпка П. Много социологий для одного мира // Социологические исследования. 1991. № 2.
Штрайх С. В.С. Печерин за границей в 1833—1835 гг. // Русское прошлое: Исторический сборник. Пг., 1923.
Шуон Ф. Очевидность и тайна. М., 2007.
Эвола Ю. Метафизика пола. М., 1996.
Эйзенштадт М. Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999.
Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2005.
Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М., 2000.
Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М., 1996.
Элиаде М. Священное и мирское. М., 1995.
Элиаде М. Священные тексты народов мира. М., 1998.
Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М., 2002.
Элиаде М. Шаманизм. Киев, 1998.
Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 2009.
Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.
Юдин Ю.И. Русская бытовая сказка. М.: Академия, 1998.
Юнг К.Г. Работы по психиатрии. СПб.: Академический Проект, 2000.
Юнг К.Г. AION. Исследование феноменологии самости. М., 1997.
Юнг К.Г. Mysterium coniunctions. М.; Киев, 1997.
Юнг К.Г. Алхимия снов. СПб., 1997.
Юнг К.Г. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., 1997.
Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998.
Юнг К.Г. Божественный ребенок. М., 1997.
Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.
Юнг К.Г. Дух Меркурия. М., 1996.
Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Киев, 1996.

Юнг К.Г. О современных мифах. М., 1994.
Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. СПб., 2002.
Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994.
Юнг К.Г. Синхронистичность. М., 1997.
Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
Юнг К.Г. Тэвистокские лекции. Киев, 1995.
Юнг К.Г. Человек и его символы. СПб., 1996.
Якобсон Р.О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Т. 5. М., 1970.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Библиография на иностранных языках

Adam B. Time in Social Theory. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
Agursky M. The Third Rome: National Bolshevism in the USSR. Boulder: Westview, 1987.
Apocalypse Culture edited by Adam Parfrey. Los Angeles, 1988.
Babich B. From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire. Dordrecht: Springer, 1995.
Bachelard G. La Poétique de la reverie. Paris: PUF, 1960.
Bachelard G. La Poétique de l'espace. Paris: PUF, 1957.
Bachelard G. La Psychanalyse du feu. Paris: Gallimard, 1949.
Bachelard G. La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination de la matière. Paris: J. Corti, 1947.
Bachelard G. La Terre et les rêveries du repos: essai sur les images de l'intimité. Paris: J. Corti, 1948.
Bachelard G. L'Air et les songes: essai sur l'imagination du mouvement. Paris: J. Corti, 1943.
Bachelard G. L'Eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière. Paris: J. Corti, 1942.
Bachofen J.J. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Basel: B. Schwabe, 1897.
Bachofen J.J. Mutterrecht und Urreligion. Leipzig: Kroner, 1927.
Bech J.M. De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico. Barcelona: Edicions Universitat, 2001.
Bell D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. New York, 1965.
Blitz M. Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy. Ithaca: Cornell University Press, 1981.
Bonaparte M. Chronos, Eros, Thanatos. Paris, 1952.
Braudel F. Le Temps du Monde. Paris: Armand Colin, 1979.

Brentano F. Die Lehre vom richtigen Urteil. Bern: Francke, 1956.
Brentano F. Versuch über die Erkenntnis. Leipzig: Meiner, 1925.
Brentano F. Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein (Psychologie vom empirischen Standpukt, vol. 3). Leipzig: Meiner, 1928.
Brentano F. Wahrheit und Evidenz. Leipzig: Meiner, 1930.
Brito E. Heidegger et l'hymne du sacré. Leuven: Peeters Publishers, 1999.
Brogan W.A. Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being. Albany: SUNY Press, 2005.
Bultmann R. Kerygma und Mythos. Hamburg: Herbert Reich, 1948—1955.
Caillos R. Le mythe et l'homme. Paris: Gallimard, 1938.
Caputo J.D. Demythologising Heidegger. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
Caputo J.D. The Weakness of God: A Theology of the Event. Bloomington: Indiana Unversity Press, 2006.
Caputo J.D. God, the Gift and Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
Casanova M.A. Pensiero in transizione: Heidegger e l'«altro inizio» della filosofia // Giornale di metafisica. 2009. Vol. 31. № 1. P. 43—70.
Clark G. Space, Time and Man. A Prehistorian's View. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Collins J. Heidegger and the Nazis. New York: Icon, 2000.
Cooper D.E. Heidegger. Claridge: Continuum International Publishing Group, 1996.
Corbin H. Corps spirituel et Terre céleste: de L'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite. Paris: Buchet; Chastel, 1979.
Corbin H. Le paradoxe du monothéisme. Paris: l'Herne, 1981.
Corbin H. L'homme de lumière dans le soufisme iranien. Paris: Éditions Présence, 1971.
Corbin H. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî. Paris: Flammarion, 1977.
Corbin H. Temps cyclique et gnose ismaélienne. Paris, 1982.
Cordón J.M.N. Heidegger o el final de la filosofía. Madrid: Editorial Complutense, 1993.
Crowe B.D. Heidegger's Phenomenology of Religion. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
Dastur F. Heidegger y la cuestión del tiempo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
Derrida J. Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale. Paris: Éditions Galilée, 1993.
Destutt de Tracy A. Elements d'ideologie: ideologie proprement dite. Paris, 1995.
Donna Haraway. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century, 1985.
Dumezil G. Esquisses de mythologie: Apollon sonore — La Courtisane et les seigneurs colorés — L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux — Le Roman des jumeaux. Paris: Gallimard, 2003.

Dumezil G. Les Dieux des Indo-europeens. Paris: Presses universitaires de France, 1952.

Dumezil G. Loki. Paris: Flammarion, 1995.

Dumezil G. Mythe et épopée. I, II, III. Paris: Gallimard, 1995.

Dumont L. Essais sur l'individualisme. Paris: Seuil, 1991.

Dumont L. Homo Hierarchicus. Paris: Gallimard, 1979.

Durand G. Champs de l'imaginaire. Grenoble: ELLUG, 1996.

Durand G. L'Âme tigrée. Paris: Denoël, 1980.

Durand G. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Paris: Dunod, 1960.

Durand G. L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris: Hatier (Optiques), 1994.

Durand G. L'imagination symbolique. Paris: PUF, 1964.

Durand G. Sciences de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique. Paris: Albin Michel, 1975.

Durand Y. Une technique d'étude de l'imaginaire. Paris: L'Harmattan, 2005.

Durkheim E. Les formes e elementaries de la vie religieuse. Paris: Alcan, 1912.

Edwards P. Heidegger's Confusions. London: Prometheus Books, 2004.

El-Bizri N. A Phenomenological Account of the Ontological Problem of Space // Existentia Meletai-Sophias. 2002. № 12.

El-Bizri N. Le problème de l'espace: approches optique, géométrique et phénoménologique / Vescovini Graziella Federici, Rignani Orsola (eds.). Oggetto e spazio. Fenomenologia dell'oggetto, forma e cosa dai secoli XIII—XIV ai post-cartesiani. Firenze: SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 2008.

El-Bizri N. «Qui-êtes vous Khôra?»: Receiving Plato's Timaeus // Existentia Meletai-Sophias. 2001.Vol. XI. № 3—4.

Eliade M. L'Epreuve du Labyrinthe. Paris, 2006, а также: *Martino E. de.* Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino, 1997.

Figal G. Martin Heidegger. Phanomenologie der Freiheit. Fr. /M., 1988.

Fink E. Alles und Nichts. Den Haag, 1959.

Fink E. Erziehungswissenschaft und Lebenslehre. Freiburg, 1970.

Fink E. Grundfragen der antiken Philosophie. Würzburg, 1985.

Fink E. Grundfragen der systematischen Pädagogik. Freiburg, 1978.

Fink E. Grundphänomene des menschlichen Daseins. Freiburg, 1979.

Fink E. Hegel. Frankfurt, 2006.

Fink E. Heraklit. Seminar mit Martin Heidegger. Fr. / M., 1970.

Fink E. Metaphysik und Tod. Stuttgart, 1969.

Fink E. Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum — Zeit Bewegung. Den Haag, 1957.

Fink E. Nietzsches Philosophie. Stuttgart, 1960.

Fink E. Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung. Freiburg, 1977.

Fink E. Spiel als Weltsymbol. Stuttgart, 1960.

Fink E. Vom Wesen des Enthusiasmus. Freiburg, 1947.

Fink E. Welt und Endlichkeit. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

Franck G. Time: A social construction? // Zeit und Geschichte / Time and History, Beiträge der österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft / Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society. Bd. / vol. XIII, hg. von / ed. by Friedrich Stadler & Michael Stöltzner. Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 2005.

Friedman J. The Past in the Future: History and the Politics of History // American Anthropologist. 1992. № 94(4).

Gadamer H.-G. Der Anfang der Philosophie. Stuttgart: Reclam, 1996.

Gadamer H.-G. Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken. Freiburg; München: Alber, 1977.

Gadamer H.-G. Heideggers Wege. Tubingen: Mohr, 1983.

Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1960.

Gell A. The Anthropology of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images. Oxford; Providence: Berg, 1992.

Gelven M. A Commentary on Heidegger's Being and Time. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1989.

Gide A. Le Prométée mal enchainé. Paris, 1899.

Gosden Ch. Social Being and Time. Oxford: Blackwell, 1994.

Greisch J. The Eschatology of Being and the God of Time in Heidegger // International Journal of Philosophical Studies. 1996. № 4.

Guenon R. Orient et Occident. Paris, 1976.

Guenon R. Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues. Paris, 1964.

Guerra J.A. Heidegger y la época técnica. Santiago: Editorial Universitaria, 1999.

Guignon C. The Cambridge Companion to Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Gumplowicz L. Der Rassenkampf: Sociologische Untersuchungen. Innsbruck, 1883.

Gurvitch G. The Spectrum of Social Time. Dordrecht: Reidel, 1964.

Haar M. Heidegger et l'essence de l'homme. Grenoble, 1990.

Heidegger M. Brief über den Humanismus (1946). Fr. / M.: Vittorio Klosterman, 1949.

Heidegger M. Der Begriff der Zeit (1924). Fr. / M., 2004.

Heidegger M. Der Satz vom Grund (1955—1956). Fr. / M., 1997.

Heidegger M. Die Geschichte des Seyns. Fr. / M.: P. Trawny, 1998.

Heidegger M. Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943). 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944). Fr. /M.: M.S. Frings, 1979.

Heidegger M. Holzwege. Fr. / M.: Vittorio Klosterman, 2003.

Heidegger M. Identität und Differenz (1955—1957). F.-W. von Herrmann. Fr. / M., 2006 (GA 11).

Heidegger M. Parmenides (Wintersemester 1942 / 43). Fr. / M., 1982.

Heidegger M. Sein und Zeit (1927). Tubingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

Heidegger M. Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung «Über den Ursprung der Sprache». Fr. / M., 1999.

Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. Oxford, 1993.

Hill J.D. Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Hughes D.O., Trautmann T.R. Time. Histories and Ethnologies. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. The Hague: M. Nijhoff, 1905.

Irigaray L. Speculum of the Other Woman. New York: Cornell University Press, 1985.

Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München & Zürich, 1949.

Jonker G. The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia. Leiden etc.: Brill, 1995.

Karlsson H.E. It's about Time. The Concept of Time in Archaeology. Göteborg: Bricoleur Press, 2000.

Klages L. Der Geist als Widersacher der Seele. Berlin, 1929.

Kovacs G. The Question of God in Heidegger's Phenomenology. Evanston, 1990.

Kristeva J. Revolutions in Poetic Language. New York: Columbia University Press, 1984.

Leenhardt M. Do Kamo la personne et le mythe dans le monde melanesien. Paris, 1947.

Levine R. A geography of time. New York: Basic Books, 1997.

Levine R., Wolff E. Social time: The heartbeat of culture // Angeloni E. (Ed.). Annual editions in anthropology 88 /89. Guilford, CT: Dushkin, 1988.

Levi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris: Plon, 1958.

Levi-Strauss C. Les Structures élémentaires de la parenté. La Haye-Paris: Mouton, 1968.

Levy-Strausse C. Anthropologie structurale deux. Paris: Plon, 1973.

Levy-Strausse C. La Pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.

Levy-Strausse C. La Voie des masques. 2 vol. Paris: Plon, 1979.

Levy-Strausse C. Mythologiques. T. I: Le Cru et le cuit. Paris: Plon, 1964.

Levy-Strausse C. Mythologiques. T. II: Du miel aux cendres. Paris: Plon, 1967.

Levy-Strausse C. Mythologiques. T. III: L'Origine des maniéres de table. Paris: Plon, 1968.

Levy-Strausse C. Mythologiques. T. IV: L'Homme nu. Paris: Plon, 1971.

Linton R. The study of man. New York; London: D. Appleton-Century Company Inc., 1936.

Mackinder J. Halford. The Geographical Pivot of History // Geographical Journal. London, 1904.

Maffesoli M. Apocalypse. Paris, 2009.

Maffesoli M. La Conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne. Paris, 1979.

Maffesoli M. La Dynamique sociale. La société conflictuelle. Thèse d'Etat, Lille, Service des publications des theses, 1981.
Maffesoli M. Le Temps des tribus. Paris, 1988.
Maffesoli M. L'Ombre de Dionysos. Paris, 1982.
Marx W. Absolute Reflexion und Sprache. Fr. / M., 1967.
Marx W. Das Spiel. Wirklichkeit und Methode. Freiburg, 1967.
Marx W. Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass. Hamburg, 1986.
Mattéi J.-F. L'Ordre du monde. Platon, Nietzsche, Heidegger. Paris, 1989.
Mead G.H. The Individual and the Social Self: Unpublished Essays. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Merleau-Ponty M. Humanisme et terreur. Paris, 1947.
Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. Paris, 1971.
Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. Paris, 1955.
Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard, 1976.
Michel H. Le Chant de La Terre: Heidegger et Les Assises de L'histoire de L'Etre. Paris, 1985.
Mills C.W. Sociological Imagination. New York: Oxford University Press, 1959.
Mittag A. Zeitkonzepte in China. In: K.E. Müller and J. Rüsen (eds.). Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek: Rowohlt, 1997.
Moore W.E. Man, Time, and Society. New York: Wiley, 1963.
Mosca G. Element did sienna political. Rome, 1895.
Mulhall S. Routledge Philosophy Guidebook To Heidegger and Being and Time. London, 1996.
Müller K.E. Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen. In: K.E. Müller and J. Rüsen (eds.). Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek: Rowohlt, 1997.
Munn N.D. The cultural anthropology of time: a critical essay // Annual Review of Anthropology. 1992. № 21.
Newmann D. Sociology: Exploring the Architecture of Everyday Life Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 2006.
Nisbet R. History of the Idea of Progress. New York: Basic Books, 1980.
Nisbet R. Social Change and History. New York: Oxford University Press, 1969.
Okakuro K. The Book of Tea. New York, 1906.
Piganiol A. Essai sur les origines de Rome. Paris, 1917.
Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Francke, 1959.
Radin P. Monotheism among Primitive Peoples. London, 1924.
Radin P. Social Anthropology. New York, 1932.
Radin P. The World of Primitive Man. The Life of Science Library, no. 26. New York, 1953.
Ratzel F. 1) Anthropogeographie. Stuttg., 1882—1891. Bd. 1—2. 2) Politische Geographic. Munch.; Lpz., 1897. 3) Raum und Zeit in Geographie und Geologie: Naturphilosophische Betrachtungen / Hrsg. v. P. Barth. Lpz., 1907.
Richardson W.J. Through Phenomenology to Thought. Haag, 1963.
Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London, 1992.

Sallis J. Deconstruction and Philosophy. Chicago, 1987.

Sallis J. Delimitations Phenomenology and the End of Metaphysics. Bloomington, 1995.

Sartre J.P. L'Etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique. Paris, 1943.

Schmitt C. Legalitat und Legitimitat. Munich, 1932.

Scholem G. Kabbala. New York: Dorset Press, 1974.

Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien, 1932.

Schutz A. The Phenomenology of the Social World. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Leipzig, 1892.

Skinner B. Was ist Behaviorismus? Reinbek bei Hamburg: Rohwolt, 1978.

Sorokin P.A., Merton R.K. Social Time: A Methodological and Functional Analysis // American Journal of Sociology. 1937. № 42.

Suzuki D.T. Zen Buddhism: Selected Writings of D.T. Suzuki. New York: Doubleday, 1956.

Thomas J. Time, Culture and Identity. An interpretive archaeology. London: Routledge, 1996.

Toulmin S., Goodfield J. The Discovery of Time. London: Hutchinson, 1965.

Turner T. Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representation of Contact with Western Society / J.D. Hill (ed.). Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

Vallega A. Heidegger and the issue of Space. Pennsylvanya: The Pennsylvania State University Press, 2003.

Vycinas V. Earth And Gods An Introduction To The Philosophy Of Martin Heidegger. New York: Springer, 1969.

Weber M. Rationalisierung und entzauberte Welt. Berlin, 1989.

Wendorff R. Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985.

Wendorff R. Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985.

Whorf B. Language, thought and reality. Cambridge, MA: MIT Press, 1956.

Wittgenstein L. Werkausgabe. Fr. / M., 1984. Bd. 1—8.

Zerubavel E. The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week. New York: Free Press, 1985.

Zerubavel E. Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

МОНОГРАФИИ АВТОРА

Дугин А.Г. Пути Абсолюта. М.: Арктогея, 1991.
Дугин А.Г. Гиперборейская теория. М.: Арктогея, 1993.
Дугин А.Г. Конспирология. М.: Арктогея, 1993; 2-е доп. изд. М., 2005.
Дугин А.Г. Консервативная Революция. М.: Арктогея, 1994.
Дугин А.Г. Мистерии Евразии. М.: Арктогея, 1996.
Дугин А.Г. Основы геополитики. М.: Арктогея, 1-е изд., 1996; 2-е изд., 1997; 3-е изд. (доп.), 1998; 4-е изд. (доп.), 2000.
Дугин А.Г. Метафизика Благой Вести. М.: Арктогея, 1996.
Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата. М.: Арктогея, 1997.
Дугин А.Г. (под ред.). Конец Света (альманах по истории религий). М.: Арктогея, 1997.
Дугин А.Г. (под ред.). Наш Путь. М.: Арктогея, 1998.
Дугин А.Г. Абсолютная Родина. М.: Арктогея, 1999.
Дугин А.Г. Русская вещь: В 2 т. М.: Арктогея, 2001.
Дугин А.Г. Евразийский Путь. М.: Арктогея-Центр, 2002.
Дугин А.Г. (под ред.). Евразийский Взгляд. М.: Арктогея-Центр, 2002.
Дугин А.Г. Философия традиционализма. М.: Арктогея-Центр, 2002.
Дугин А.Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М.: Арктогея-Центр, 2002.
Дугин А.Г. (под ред.). Основы Евразийства. М.: Евразийское движение, 2002.
Дугин А.Г. Философия политики. М.: Арктогея-Центр, 2004.
Дугин А.Г. Проект «Евразия». М.: Яуза, 2004.
Дугин А.Г. Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева. М.: Арктогея-Центр, 2004.
Дугин А.Г. Философия войны. М.: Яуза, 2004.
Дугин А.Г. Поп-культура и знаки времени. СПб.: Амфора, 2005.
Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М.: Евразийское движение, 2007.
Дугин А.Г. Геополитика постмодерна. СПб.: Амфора, 2007.
Дугин А.Г. Знаки великого Норда. М.: Гардарика, 2008.
Дугин А.Г. Радикальный субъект и его дубль. М.: Евразийское движение, 2009.
Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Евразийское движение, 2009.
Дугин А.Г. Четвертая политическая теория. СПб.: Амфора, 2009.
Дугин А.Г. Логос и мифос. Социология глубин. М.: Академический Проект, 2010.

Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. М.: Академический Проект, 2010.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. М.: Академический Проект, 2010.
Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. М.: Академический Проект, 2011.
Дугин А.Г. Конец экономики. СПб.: Амфора, 2010.
Дугин А.Г. Социология геополитических процессов. М.: Изд-во МГУ, 2010.
Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Изд-во МГУ, 2010.

SUMMARY

The study constitutes the kind of the methode based on the phenomenological approach to the russian society taken not as a version of european society but as completely original and particular object. The author invites to understand the sociological meaning of this russian society starting from its own features and particularities that shouldn't be estimated in the semantic context proper to the western (or eastern) type of societies. He insists on the necessity to create new methodological instruments to seize properly the intrinsect senses of main sociological categories of russian society — space, time, man, status, state, gender, religion, ideology, economics, class, order, social stratification and so on. Each topic is closely analysed in the cultural and historic context.

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ II
АРХЕОМОДЕРН КАК БАЗОВАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА. ОТСУТСТВИЕ РУССКОЙ КЕРИГМЫ. РУССКАЯ СТРУКТУРА

РАЗДЕЛ V
СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ РУССКОГО ОБЩЕСТВА. РУССКИЙ ЧЕЛОВЕК

Научное издание

Дугин Александр Гельевич

СОЦИОЛОГИЯ РУССКОГО ОБЩЕСТВА

РОССИЯ МЕЖДУ ХАОСОМ И ЛОГОСОМ

Компьютерная верстка
К.А. Крылов

Корректор
Т.Ю. Коновалова

ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Санитарно-эпидемиологическое заключение
Испытательного центра издательской продукции
Государственного учреждения НЦЗД РАМН
№ 282/106643 от 28.06.2010 г.

ООО «Гаудеамус»
115162, Москва, ул. Шухова, д. 21

По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикста»:
111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.
Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@aprogect.ru
Интернет-магазин: www.aprogect.ru

Подписано в печать 20.10.10.
Формат 60×90/16. Гарнитура Балтика. Бумага писчая.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 36,5. Тираж 1000 экз.
Заказ №   .

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Дугин А.Г.

СОЦИОЛОГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ. ВВЕДЕНИЕ В СТРУКТУРНУЮ СОЦИОЛОГИЮ

В пособии изложены основные принципы и методологии нового направления в социологии — «социологии глубин», основанной на структуралистском подходе к изучению общества и его проблем.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Дугин А.Г.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: ВОЗМОЖНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Русской философии не существует и возможность ее возникновения блокирована дисгармоничным сочетанием европейского модерна с архаическими пластами русского народного мировосприятия», — так считает автор этой книги. Чтобы разблокировать эту тупиковую ситуацию, называемую автором «археомодерн», необходимо вернуть Западу то, что мы от него заимствовали, и начать строить полноценную русскую философию, отталкиваясь от чистой стихии «русского Начала». Но сделать это возможно через внимательное прочтение князя западноевропейской философской традиции, великого мыслителя Мартина Хайдеггера.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Делёз Ж.

ЛОГИКА СМЫСЛА

Книга крупнейшего мыслителя современности Жиля Делёза посвящена одной из самых сложных и вместе с тем традиционных для философских изысканий тем: что такое смысл? Опираясь на Кэрролла, Ницше, Фрейда и стоиков, автор разрабатывает оригинальную философскую концепцию, связывая смысл напрямую с нонсенсом и событиями, которые резко отличаются от метафизических сущностей, характерных для философской традиции, отмеченной связкой Платон—Гегель.

В книгу включена также статья М. Фуко, где дан развернутый комментарий произведений Делёза «Логика смысла» и «Различение и повторение»

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает:

Хайдеггер М.

ЧТО ЗОВЕТСЯ МЫШЛЕНИЕМ?

Представляет собой курс лекций, прочитанный в 1951 — 1952 гг. во Фрайбургском университете. Хайдеггеровский вопрос о бытии звучит здесь уже в контексте метафизики воли Ницше, уходящей своими истоками в Древнюю Грецию — в мышление досократиков.